فلسفة الدين والكلام الجديد

محمد أبو القاسم حاج حمد

جدلية الغيب والانسان والطبيعة العالمية الاسلامية الثانية

دار الهادي

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتاب دوري يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد

رئيس التحرير

عبدالجبار الرفاعي

جدلية
الغيب والانسان والطبيعة
العالمية الاسلامية الثانية

الطبعة الأولى

١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م



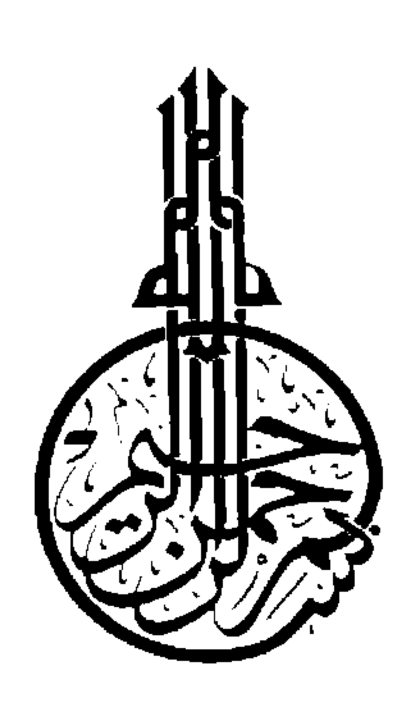
هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ ـ ٨٩٦٣٢٩/٠٣ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري ـ بيروت ـ لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

جدلية
الغيب والانسان والطبيعة
العالمية الاسلامية الثانية

محمد ابو القاسم حاج حمد

مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد





تقديم

بعد صدور الطبعة الأولى بسنتين وقع بيدي هذا الكتاب، بعد أن حمله أحد القادمين من دبي الى قم سنة ١٩٨١، ولأن مؤلف الكتاب لم يكن معروفا لي وقتئذ، ولم اسمع به من قبل، أثارني مايحكيه عنوان الكتاب، فطفقت ابحث بين سطوره على عجل عن مدلول ((العالمية الاسلامية الثانية)) وعصرها، ومجتمعها، وكنت احسب ان الموضوع يتمحور حول دراسة التحولات السياسية الراهنة للاجتماع الاسلامي، غير اني فوجئت بأن العنوان لايشي بالمضمون، ذلك أن المؤلف يتناول قضايا تتصل بشكل عضوي بما يصطلح عليه بفلسفة الدين، ويهتم ببحث جدل ((الغيب والانسان والطبيعة)) استنادا الى مرجعية قرآنية، مع توظيف محترف لأدوات العلوم الانسانية الحديثة، والافادة من معطياتها المنهاجية، من دون خشية أو ارتياب مما يفضي اليه مثل هذا التوظيف، من تبلور رؤى ومفاهيم لاتتطابق تماما مع ما يحفل به الموروث.

وبعد سنوات اصدر المؤلف طبعة اخرى من ((العالمية الاسلامية الثانية)) مشفوعة بمقدمة تحليلية لفضيلة الأخ الدكتور طه جابر العلواني، ومجموعة من المباحث الجديدة، التي تعزز البناء المنهجي للكتاب، وتدعم الأفكار المثارة فيه، بنحو تضاعف حجمه وطبع في مجلدين.

وعندما قرر ((مركز دراسات فلسفة الدين)) في بغداد، اصدار سلسلة ((فلسفة الدين والكلام الجديد)) وجدت ((العالمية الأسلامية الثانية)) من المؤلفات العربية الجادة والمتميزة، التي تضمنت رؤى ابداعية في فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، عبر التواصل مع التراث، وخاصة التصوف الفلسفي، من ناحية، وتجاوز ذلك التراث من ناحية اخرى، بقراءته من منظور مختلف، بالاستعانة بمعطيات العلوم الانسانية الحديثة، ومحاولة تفكيك شئ من عناصره، وغربلتها، ودمجها بعناصر اخرى، وبالتالي صياغة مقولات تفارق الموروث، لكنها تحتضن روحه وعناصره الحية، وتحذر الاستلاب بأي شكل من اشكاله.

فاقترحت على الأخ الاستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد أن نستوعب هذا الكتاب في اطار سلسلة ((فلسفة الدين والكلام الجديد)). وبعد نقاش حول العنوان والمضمون، خلصنا الى قلب العنوان، فبدلا من ((العالمية الاسلامية الثانية :جدلية الغيب والانسان والطبيعة))

يصبح ((جدلية الغيب والانسان والطبيعة : العالمية الاسلامية الثانية)).

وان كنت افضل مصطلح ((جدل)) على ((جدلية)) حسبما اشرت الى أخي الأستاذ حاج حمد بمبررات ذلك، لكنه رجح ((جدلية)) فاعتمدناها في العنوان.

كما رجوته ان نستبعد من هذه الطبعة موضوعات ضخمت حجم الكتاب، ولا أخال ان الافكار والمقولات الاساسية تفتقر في بناتها المنهجي أو صياغتها البيانية اليها، فأوكل اليّ المؤلف هذه المهمة، وكلما اصررت على ان يتولى هو تهذيب هذه الطبعة، شدد عليّ انه يفوضني في ذلك، فقد كتب في رسالته المؤرخة في: بيروت ـ الأربعاء ـ ١٤ رجب ١٤٢٤ هـ الموافق ١٠ آب (أغسطس) ٢٠٠٣ م، مايلي :

((كثيراً ما يقول ابن الفارض:

وقــدم إمامـاً كنت أنـت إمامـه　　　وصلي صلاة العصر فـي أول الفـجر

وحين أوكلت إليك أمر الطبعة الثالثة لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة، فقد قدمتك إماماً وفوضتك. فلَكَ أن تحذف ما تشاء وأن تبقي على ما تشاء)).

وبعد اختزال بعض الموضوعات وقع الكتاب في مجلد واحد، وامسى تداوله وانتشاره ايسر مما سبق...

فشكرا خالصا للاخ الكريم الاستاذ محمد ابو القاسم حاج حمد على ثقته، وتفضله بالاذن بنشر كتاب ((جدلية الغيب والانسان والطبيعة)) في هذه السلسلة، التي اطمح ان تكون من سلاسل الكتاب الاسلامية العلمية، في استيعابها لمحاولات نقدية وابداعية جريئة، تقتحم ما تراكم من شروح وهوامش وتعليقات، وتفتح باب الاجتهاد في علم الكلام، وتكف عن تكرار اقوال القدماء، وتمهد الطريق لانبثاق السؤال اللاهوتي الجديد.

وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب

عبدالجبار الرفاعي

مقدمة الطبعة الثالثة

كنت قد فرغت - بحمد الله - في الرابع والعشرين من ربيع الآخر عام ١٣٩٩ هجرية من تأليف كتاب (العالمية الإسلامية الثانية - جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) الذي صدر عن "دار المسيرة" في بيروت في شهر رمضان المبارك من نفس العام الموافق ١٩٧٩ ميلادية. وقد استغرق مني الجهد أربعاً من السنوات خلت قبل ذلك. حيث بدأت به في لبنان عام ١٩٧٥ وواصلته في (أبو ظبي).

ثم جاءت الطبعة الثانية في بيروت لدى "دار ابن حزم" وبإصدار عن INTERNATIONAL STUDIES & RESEARCH BUREAU - BRITISH WEST INDIES.

وقد اتسعت الطبعة الثانية في عام ١٩٩٦ لمجلدين، بلغت عدة صفحاتها (١٠٧٢) تعميقاً للطبعة الأولى، حيث لم تتجاوز عدة صفحاتها (٣٠٢)، وهذا التوسع المعمق هو ثمرة ستة عشر عاماً من المناقشات والتعقيبات والمحاضرات، إذ تحولت "العالمية" خلالها إلى "مشروع نهضوي إسلامي" يعتمد على "منهجية معرفية" هي أصل الكتاب، وقد لخصتها في "جدلية الغيب والإنسان والطبيعة" واعتبرت "الجمع بين القراءتين" - قراءة في الوحي دون لاهوتية، وقراءة في الواقع الموضوعي - بنهج "تفكيكي" إبستمولوجي "مفتوح" خارج دلالات "الوضعية" ثم بنهج "تركيبي" يجمع بين الجدليات الثلاث - أساساً وتأسيساً للمدخل.

وجاء الصديق العزيز الشيخ "عبد الجبار الرفاعي" لينهض بالطبعة الثالثة فباركت مسعاه وحمدت له - بعد الله - عز وجل.

وقد تولى "عبد الجبار" إظهار "منهجية القرآن المعرفية" إلى النور بعد أن كانت بمخبئها طوال عشر من السنوات[1] وذلك ضمن السلسلة التي يصدرها "قضايا إسلامية معاصرة".

وأضاف إلى جهده ذاك تضمين ملخص "منهجية القرآن المعرفية" وكذلك الندوة التي عقدت لمناقشتها في القاهرة في ١١ مارس(آذار) ١٩٩٢ م في المجلة التي يصدرها باسم "قضايا إسلامية معاصرة أيضاً"[2].

بذلك أكمل "عبد الجبار الرفاعي" ما بدأ به الصديق العزيز الدكتور "طه جابر

العلواني" الرئيس السابق "للمعهد العالمي للفكر الإسلامي" في فرجينيا حيث تمت بدعوة منه لي كتابة "منهجية القرآن المعرفية" في واشنطن وفرغت منها بتاريخ ربيع الآخر ١٤١١ هـ الموافق نوفمبر/تشرين ثاني ١٩٩١ م.

ويتولى "الرفاعي" أيضاً طباعة كتاب "الأزمة الفكرية والحضارية للواقع العربي الراهن - دراسة تحليلية لمعالجات الصحوة الإسلامية والبحث عن القوانين الذاتية للخصوصية العربية " وبجانبه دراستنا ومحاضراتنا حول "الرؤية الكونية وإسلامية المعرفة".

مجادلات الرفاعي:

للرفاعي وهو ينهض معي بهذا العبء "مجادلات" قدرت أنها موضوعية ولها أسبابها ودوافعها.

فالرفاعي لا يميل لعنوانين، الأول وهو "العالمية الإسلامية الثانية" لأنه يغطي برأيه على أصل الكتاب المتعلق بالمنهج وهو "جدلية الغيب والإنسان والطبيعة" مع تدقيقه للفارق بين "جدلية" و "جدل" حيث استقر في تقليبه الدلالي للفظ على "جدل" عوضاً عن جدلية، في حين أن "الجدل" مفتوح، والجدلية محددة ومقيدة إلى غائية إلهية دون استلاب للإنسان المطلق والطبيعة الكونية المطلقة، فاعتمدنا "الجدلية" كما هي في أصل الكتاب وجعلنا "العالمية الإسلامية الثانية" عنواناً فرعياً. ولكن ليس هامشياً.

والتوضيح الذي أسوقه في هذا الصدد هو أن "العالمية الإسلامية الثانية " تشكل الجانب "التطبيقي التاريخي"للجدلية الثلاثية نفسها.

فالعالمية الإسلامية الثانية تعبير عن دلالة الكتاب (التاريخية)، حيث يطرح تنامي الدورات الدينية ضمن أربع مراحل، بداية بالدورة العائلية (آدم) ثم الدورة القبلية (بنو إسرائيل) ثم الدورة الأمية (العالمية الإسلامية الأولى) التي شملت غير الكتابيين، ما بين المحيطين: الأطلسي غرباً والهادي شرقاً، منطلقة من "الوسط" في العالم القديم. ثم الدورة العالمية الشاملة (العالمية الإسلامية الثانية) حيث يظهر الهدى ودين الحق على مستوى العالم كله فيستوعب ويتجاوز كافة الأنساق الحضارية والدينية والمناهج المعرفية لما تبقى من الشعوب الأمية غير الكتابية وتلك الكتابية.

ويُستمد مفهومنا لهذه الدورات الحضارية الدينية، التي تبدأ بالعائلة وتنتهي إلى الكل البشري، من سياق الخطاب الإلهي التاريخي في القرآن الكريم، كما فصلناه في الكتاب.

إذ أنه خطاب يقوم على (التدافع) بين هذه الحالات وحالات أخرى نقيضة لها ومماثلة لها من جنسها. ففي مقابل إبليس كان هناك آدم، وفي مقابل فرعون وقومه كان هناك موسى وقومه، وفي مقابل الأمية الرومانية ذات الجذور الهيلينية وإن اتخذت المسيحية بشكل معين، وكذلك مماثلها الأمي الفارسي، كانت هناك عالمية الأميين الإسلامية الأولى، وفي مقابل الحضارة الوضعية العالمية الراهنة والشاملة والتي تنطلق من (المركزية الغربية) و "العولمة الأمريكية" هناك عالمية الإسلام الشاملة أيضاً والتي ستليها بإذن الله.

فمفهوم الدورات التاريخية والتدافع الحضاري منذ آدم وإلى عصرنا الراهن وما بعده محكوم بسياق قرآني يستند إلى منظور دفع الباطل بالحق، وما الوجود الإسرائيلي المعاصر الذي جاء من وراء التاريخ إلاّ مقدمة لإنهاء عالمية الإسلام الأولى وفرض الحقبة الوضعية على الإنسان العربي، وستعيش البلدان العربية هذه الحقبة الوضعية، وبكل تفلتها، شاءت أم أبت، إلاّ منطقة واحدة تستعصي (خصائصها التكوينية) عليها، وقد ذكرت ذلك بنص واضح عام ١٩٧٩ م تحت عنوان: (الخلاصة التاريخية للمنهج) موضحاً: (أن الوضعية العالمية وفي مقدمتها إسرائيل قد صادفا نجاحاً ما بين النيل والفرات ويحاولان فعل كل ممكن مضاد على مستوى الجزيرة العربية والمغرب).

فالعالمية الإسلامية الثانية تتولد تاريخياً من خلال تدافع عربي- إسرائيلي يكون مقدمة لظهور الهدى ودين الحق في العالم كله، لا عبر انتصار ذاتي للخصوصية العربية، ولا عبر وعي "استرجاعي" يعيد إنتاج الماضي الأمي في الحاضر العالمي، ولكن عبر تجاوز الإنسان العربي للمنحيين، الذاتي والماضوي، باتجاه رؤية كونية وعالمية جديدة يستمدها من خلال تدافعه المستقبلي مع إسرائيل ومرتكزات الحضارة الوضعية العالمية الشاملة.

وليس في هذا القول أدنى نوع من استلاب الآخرين في هذا العالم بجعل العرب بديلاً عنهم في مجرى تطور العالم كله – عبر مختلف أنساقه الحضارية ومناهجه المعرفية – باتجاه البديل العالمي للحضارة الوضعية الراهنة، فالدور العربي يتأسس على (نقائض) الصهيونية باعتبارها فلسفة للصراع كما سنرى في صفحات الكتاب. إذ لا يكون هذا البديل الحضاري العالمي من خصائص ما هو راهن، وإنما يكون نقيضاً له. فالمسألة هنا لا ترجع إلى ذاتية عربية ولكن إلى سياق دور تاريخي ومضمونه. ولا بد لكل دور تاريخي

من مرتكز اجتماعي، وعبر منطق التدافع الذي يولد الخصائص النقيضة، وإلاّ أصبحت النظريات والفلسفات أفكاراً تائهة في الفراغ، أقلها كيف نؤسس لعدالة اجتماعية حين لا يتبنى الفقراء، وعبر مصالحهم، وليس بالوعظ والإرشاد هذا المطلب ؟! فثمة تحليل جدلي لهذا التدافع العربي - الإسرائيلي، والذي سينتهي بالإنسان العربي، شاء أم أبى - إلى تبني الحضارة العالمية البديلة، فالقضية هنا ترتبط بالدور وليس بالذات، ولا تلغي أدوار الآخرين في هذا العالم، ولا حتى في إطار الحضارة الغربية نفسها وفي داخل الكيان الإسرائيلي نفسه.

وكما أننا لا نجرد العالم، بمختلف أنساقه الحضارية ومفاهيمه المنهجية عن دوره المرتبط بخصائصه، كذلك يجب ألاّ نجرد العرب عن دورهم المرتبط بخصائصهم، فهم (كعرب) حملة لهذا الدور، وأي محاولة لتهميش الشخصية العربية أو ترذيلها أو الطعن في قدراتها أو خصائصها أمر لا تفيد منه إلاّ الصهيونية والحضارة الوضعية العالمية الراهنة.

إذن، فهذا هو مضمون العنوان (التاريخي) لكتاب (العالمية الإسلامية الثانية) المستند إلى منطق التدافع والدورات، من لدن آدم وإلى عصرنا الحاضر. فالكتاب يمنهج لفهم التاريخ (إسلامياً) من هذه الزاوية، منطلقاً من علاقة الغيب المدروسة والمحققة بحركة الواقع البشري وباتجاه الغايات، ولكن دون أن يلغي المناهج الأخرى في فهم التاريخ مادية كانت أو مثالية، وإنما (يستوعب) مقولاتها أياً كانت مصادرها، ثم (يتجاوزها) باتجاه منظور كوني، فكل ما هو دون المنهج القرآني الكوني لا يعتبر منفياً ولكن يعتبر (جزئياً)، يستعاد ويسترجع منهجياً لهذه الكونية وينضبط في إطارها.

فمنهجنا (كوني) يربط بين الأبعاد الثلاثة، ويدرس تفاعلها ببعضها، دون نفي لجدل الطبيعة أو جدل الإنسان، فما نؤكد عليه منهجياً هو ربط الجدلين معاً (الإنسان والطبيعة) بالبعد الكوني الثالث (جدل الغيب).

وبما أننا نتخذ من القرآن مصدراً لفهم كيفية تفاعل هذه الأبعاد الجدلية الثلاثة، فإن علاقتنا بالقرآن مؤسسة على أنه (كتاب مطلق)، وبحكم إطلاقيته فإنه (المعادل الموضوعي بالوعي للوجود الكوني وحركته)، ومن هنا فإن علاقتنا به (منهجية ومعرفية) بذات الوقت، بحيث لا نتعاطى مع موضوعاته بمنطق العقل التفسيري التراثي أو الإحيائي أو اللاهوتي. فهذه المناهج السالفة اتخذت منه - ضمن شروطها العقلية وأوضاعها الاجتماعية

والتاريخية - كتاب عبادات ومعاملات وعظات وعبر، أما بغيتنا الأساسية فهي (منهجه) لنستولد منه (إطاره أو نظامه المعرفي الكوني)، فنحن لا (ننزل النص على الواقع) كما كانوا يفعلون -- ولا زال بعضهم يفعل ذلك حتى الآن - وإنما (نرتفع بالواقع إلى النص) عبر منهجية القرآن المعرفية الضابطة لمعنى النص، فلا نلجأ لا للتأويل ولا للتفسير، وإنما لمنهجية القرآن المعرفية التي تحيط بالنص نفسه. فحين يصعد الواقع إلى النص، فإن هذا الصعود محكوم في أساسه بخبرات الواقع، وهي خبرات لا تستلب الإنسان ولا تستلب الطبيعة. والقرآن بمنهجيته المعرفية يعطي لخبرات الواقع منهجها الكوني عبر استيعابها وتجاوزها كما قلنا.

أما كيف يتم صعود الواقع إلى النص، فذلك عبر الاشتراط المنهجي والمعرفي لكليهما معاً، أي القرآن والواقع، فدون ان تتوافر في الباحث قدرات الفهم المعرفي والمنهجي لقضايا الواقع نفسه، فلن يكون لديه ما يطرحه على القرآن أصلاً، أما إذا أدرك الباحث ما في الواقع من صيرورة وتحولات جدلية ومتغيرات نوعية وضوابط فكر منهجي يتطلب التحليل والتركيب معاً بطريقة معرفية لا تخضع للثوابت والمسلمات الإحيائية أو اللاهوتية القديمة، وإن جدل الإنسان وجدل الطبيعة متحققان بمستوى ما، وقتها يمكن للباحث أن يكتشف في القرآن منهجاً معرفياً مقابلاً، وليس مكافئاً فقط لمنهجه، ولكن مستوعباً ومتجاوزاً أيضاً.

بذلك فقط يتم التحقق من القول (أن القرآن معادل موضوعي بالوعي للوجود الكوني وحركته) فلا يكفي النظر في القرآن دون وعي منهجي لنكتشف فيه منهجاً، ولا يكفي النظر في القرآن دون وعي معرفي لنكتشف فيه نسقاً أو نظاماً معرفياً محدداً. فأن نفهم القرآن بالواقع، وأن نفهم الواقع بالقرآن، فإن ذلك يتطلب رؤية أو وعياً منهجياً ومعرفياً لكليهما.

لذلك فإن مفهوم (الجمع بين القراءتين) قد أخذ في كثير من الأحوال على نحو مخل للغاية، إذ ليس المقصود من الجمع بين القراءتين إن ننظر في القرآن وننظر في الواقع لنقول في الختام أن القرآن كون مسطور الواقع كون منثور، إذ أن صحة هذه المقولة - وهي صحيحة - لا تثبت إلاّ بالقراءة المنهجية والمعرفية (في كليهما)، القرآن والواقع وهذا هو معنى (الجمع بين القراءتين). فمن لا يكتشف في القرآن منهجيته المعرفية، ولا

يكتشف في الواقع منهجيته المعرفية لا يستطيع (الجمع بين القراءتين).

وأولى خطوات الجمع بين القراءتين أن يستوعب الباحث الإشكاليات المنهجية والمعرفية التي تأخذ بخناق فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية في الواقع بمنطق نقدي تحليلي، ثم يحيل تساؤلاته في مجال هذه العلوم على القرآن لا ليبحث عن التعارض أو التوافق ولكن ليبحث عن (الفهم الكوني) الذي يأخذ بالأبعاد الثلاثة في مركبات هذه العلوم (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة).

ولا علاقة لما نسوقه هنا بما يروى عن "الإعجاز العلمي في القرآن"، فالقرآن منهج رؤية كونية وليس مختبر علوم تطبيقية، وهؤلاء لا يأتون البيوت من أبوابها.

كما أنه لا تتم "الرؤية الكونية التوحيدية" من خلال القرآن إلاّ إذا تناوله الباحثون في إطار "وحدته العضوية" الكتابية دون التفريق بين مكي ومدني، ودون التقيد "بمواضع النزول الظرفية" كما شرحنا في هذا الكتاب، ولهذا قلنا في مقدمة الطبعة الأولى لهذا الكتاب:

" الكتاب كله معاناة كبيرة في سبيل إيجاد الرابط المفهومي بين جدليتين مختلفتين: جدلية (الغيب) حيث يبلغ الخلق حدا أقصى من التمايز وحدا مثاليا في القدرة فيتجاوز قدرات (التعليم)؛ وجدلية (الطبيعة) حيث نبلغ الأقصى في (التحديد) باتجاه (التعميق). وفي سديم الفارق الكبير ما بين: (الخلق المتمايز) المشبع بروح المطلق وقوته؛ و (التحديد الوضعي) النابع من ضرورات الفهم البشري؛ يحلق هذا الكتاب، ويحاور ويستخلص ويستنتج، محاولا تأطير العلاقة ما بين المطلق والنسبي، ما بين الكلي والجزئي ما بين الله والإنسان في الطبيعة، حيث يعيش هذا الإنسان - في عصرنا - جدلية الطبيعة بكل زخمها. فكيف يأتي الحوار بين عالم (الغيب) وعالم (الشهادة)؟

حزمت نفسي بالقرآن، محاولاً الوصول إلى (مجمع البحرين)، سابحاً من "الزوايا المحددة" في الرؤية الوضعية للأمور، إلى "نقطة التلاشي الغيبية". وقد أعطى القرآن الكثير لهذا الكتاب الذي لا يحتوي إلاّ على نقطة من بحره. هذه النقطة هي (منهجية) القرآن في ربطه لعالمي الغيب والشهادة في إطار جدلي كوني واحد. "

وقبل الختام أكرر شكري وتقديري، سابقاً ولاحقاً، للعلواني وللرفاعي، ولكل أولئك الذين أفدت من مراجعهم ومصادرهم وكتاباتهم أياً كانت توجهاتهم.

وفي الختام تقديري للعائلة الصغيرة، زوجتي "دينا محمد الأمين أبو نائب" وابنتي "دانة" وابني "إبراهيم" و "أحمد".

ولله الحمد كيفما قام به الوجود وتقوّم

محمد أبو القاسم حاج حمد
بيروت ٢٧ جمادي الأولى ١٤٢٤ هـ
الموافق ٢٧ يونيو (حزيران) ٢٠٠٣ م

هوامش

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد – منهجية القرآن المعرفية - أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية - ط ١ – ١٤٢٤ هـ/٢٠٠٣ م – دار الهادي للطباعة والنشر (صادر عن مركز دراسات فلسفة الدين).

(٢) صاحب الامتياز ورئيس التحرير عبد الجبار الرفاعي - قضايا إسلامية معاصرة – فكرية متخصصة تعني بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر - السنة السابعة - العدد ٢٣ ربيع ٢٠٠٣ م - ١٤٢٤ هـ – تصدر عن: مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد.

مقدمة الطبعة الثانية

بقلم: أ. د. طه جابر العلواني

الحمد لله رب العالمين، نستغفره ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، ونصلّي ونسلّم على سيدنا محمد خاتم رسل الله وعلى آله وأصحابه ومن تبعه واهتدى بهديه إلى يوم لقائه.

أما بعد، فيسعدني ويشرّفني أن أعدّ هذا التصدير أو التقديم لكتاب «العالمية الإسلامية الثانية» الذي دبّجه يراع المفكّر السوداني الأستاذ «محمد أبو القاسم حاج حمد»، وهو فيلسوف سوداني معاصر أخذ من العلم والفكر والفلسفة بنصيب وافر، وما كتابه هذا «العالمية الإسلامية الثانية» إلاّ شاهد ومؤشّر على نصيبه الوافر، وحظّه الكبير من الفكر الأصيل المستنير، والقدرة التحليلية المتينة والطاقة والصبر والجَلَد على دراسة القرآن الكريم، وأقول دراسة القرآن الكريم، وهي دراسة تتّصف بالتلاوة والتحليل والتّتبع، منبثقة عن النظر للقرآن الكريم كمعادل موضوعي للكون والنظر للإنسان كمعادل للكون كذلك. فالقرآن كتابُ الله المسطور، والكون كتابه المنثور، والإنسان هو المستخلَف للجمع بين القراءتين للاهتداء بالوحي لتدبير الكون وإعماره والاستفادة من سُنن الكون وقوانينه ونواميس حركته لفهم القرآن واكتشاف سُننه والروابط بين آياته والمنهجية الناظمة له كله.

عرفت الأخ «محمد أبو القاسم حاج محمد» قبل أن ألقاه في كتابه هذا «العالمية الإسلامية الثانية». لفت نظري العنوان وإذ شرعت في القراءة لم أستطع أن أفارق الكتاب قبل أن أنتهي منه في قراءة أولية مررت بها على صفحاته كلها، فأدهشني في الرجل تلك القدرة التي لم ألْقَها لا في قدامى المفسرين ولا في معاصريهم على فهم آيات الكتاب فهماً قائماً على النظر إلى وحدته البنائية، والجمع بين آياته كلّها وسوره كلّها وأجزائه كلّها وكلماته وحروفه كلها، لاكتشاف محدّداته واقتناص موضوعاته، وأهم من هذا وذاك أنني وجدت إنساناً يأتي إلى القرآن العظيم محاولاً التحرر من فكره وثقافته الوضعية وأي أفكار أو فلسفات كان قد اكتسبها، ليجلس في رحاب القرآن الكريم متدبّراً متذكّراً متفكّراً بفقر شديد إليه واستسلام لمحدداته ومؤشراته وموجهاته للفهم. فقررت

الاتصال به فوراً والبحث عنه في كلّ مكان، وكان له ما أردت وشرفت بلقاء الرجل وكما يقول القائل:

كانت مساءلة الركبان تخبرني عن أحمد بن سعيد أطيب الخبر
حتى التقينا فلا والله قد سمعت أذني بأحسن مما قد رأى بصري

فوجدت في الرجل تعلّقاً بالقرآن وعشقاً له وحباً فيه، من الصعب أن تجد من يباريه أو يجاريه فيه.

وأهم من هذا وذاك اعتقاده أن أي شيء في الوجود وأي شأن من شؤون الإنسان يمكن أن يجد له في القرآن أصلاً أو مؤشراً أو محدّداً أو موجّهاً أو منبّهاً يُعين على فهمه ويعين على إدراكه ويعين على توجيهه الوجهة المطلوبة، وكنا آنذاك قد بدأنا مشروعنا العظيم والهام للعمل في (إسلامية المعرفة) فوجدت في الكتاب وفي الرجل قاعدة أساسية، نحتاج إليها في بناء إسلامية المعرفة.

فالرجل من خلال اتصاله بالقرآن العظيم وتعامله معه على ذلك المستوى المعرفي العالي يشكل إضافة إلى مدرسة إسلامية المعرفة لا يمكن لها أن تجدها في شخص آخر فيما أعرف ويعرف إخواني، فسارعت إلى دعوته إلى الانضمام إلى هذه المدرسة المباركة وإلى ممارسة جهده في إطارها ومن خلالها، وقد كان.

وحين بدأ البحث والدراسة في تبين قضية إسلامية المعرفة وبدأت بدوري بدراسة فكره في كتبه ودراساته المختلفة، وجدت أن أهم أبعاد الأزمة الفكرية وأهم جوانب الأزمة المعرفية كانت تمكن في طريقة تعاملنا مع القرآن الكريم، وهي حقيقة لم تكن غائبة عن مدرسة إسلامية المعرفة ولكن كان الغائب هو (كيفية اكتشاف منهجية معرفية قرآنية) يمكن أن تكون حلاً ومعالجة جادّة لأزمتنا الفكرية ولأزماتنا المعرفية والثقافية والتشريعية، ويمكن أن تقدم لنا من خلال منهجية القرآن ذاته النقلة النوعية التي نحتاجها وتعيننا على استيعاب وتجاوز (مشكلات عصر التدوين) تلك المشكلات الضخمة الهائلة التي أحاط بعضها بنص الكتاب الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وأحاط بعضها الآخر بحديث رسول الله صلّى الله عليه وآله ليُسلب عن القرآن الكريم صفة (الإطلاق) ويوضع في إطار (النسبية) ولتُعزز صفة التشابه بالمعنى السائد في الأذهان، التي ألفت أن يتشابه عليها كل شيء بما في ذلك البقر، ولِيُعزز كذلك (مفهوم النسخ) ولتعزز قضايا أخرى تحاول أن تحيط بهذا القرآن وتحاول (الهيمنة عليه وهو صاحب

الهيمنة) وتحاول أن تقرأه مفرقاً عضين، موزعاً، يتحول مجرد شواهد لثقافات الآخرين ولمفاهيمهم والوعي المُكَون لديهم سواء في إطار ذاكرة تاريخية أو في إطار ذاكرة وضعية معاصرة، وكذلك السُّنّة النبوية التي أُحيط بها، فحولت من أهم (منهج معصوم) يقوم بعملية (الربط بين النص القرآني والواقع النسبي) ومحاولة تنزيل القرآن العظيم بمنهجية معرفية عالية المستوى على الواقع المعاش ليتفاعل (الغيب والإنسان والطبيعة) بشكل يوجد تلك الأمة المخرجة للناس، والمؤلفة بين قلوبها والقادرة على تحمل رسالة الله الأخيرة، المكتفية بذاتها، وبقدراتها الكامنة في التجديد والمستمدة من كتاب الله ومنهج رسول الله صلّى الله عليه وآله في التطبيق والربط في الواقع، فلا تحتاج إلى قدر النبوات ولا إلى تتابع الرسالات، فالنبوة قد خُتمت بمحمد صلّى الله عليه وآله، ورسالة السماء قد انتهت به، والكتاب الكريم هو آخر رسالة يحملها الوحي إلى الأرض، والشريعة كافية وقادرة على الاستجابة للماضي والحاضر وعلى أن تستجيب لحاجات المستقبل كذلك.

وبالتالي فتبقى هذه الأمّة (الأمة القطب) أو (أُمة الأمم) تحقّق في انطلاقتها الأولى ذلك الانتشار الذي أنقذ الإنسان من أُمّيته وأخرجه من إحيائيته، وأطلقه من عقال شركه، ليكون الناس جميعا بمستوى واحد (أهل كتاب) ولكن هذه المرة سيكون (الكتاب الأخير المستوعب لتراث النبوّات) المسترجع لكلّ ذلك التراث (النافي عنه كل ما ألحقه البشر فيه من تحريفات وتغيرات وتبديلات) فيكون مصدّقا لما بين يديه ومهيمنا عليه، وقادرا على استيعاب ما يأتي ومهيمنا كذلك عليه، متصفا بصفات الإعجاز، قائما على التحدّي، قادرا على استيعاب كلّ ما يستجد وذلك شأنه ككتاب معجز وكآخر رسالة من الله إلى خلقه الذين اكتمل نضجهم واستوت عقولهم وبلغوا حدّ النضج الذي يسمح لهم بالتعامل مع هذه الرسالة واستيعابها، الرسالة القائمة على (ختم النبوة)و (حاكمية الكتاب) و (شرعة التخفيف والرحمة) و(عالمية الخطاب) واستيعاب أُمم الأرض كلّها.

وفي هذا الاتجاه الذي يعتبر اتجاهاً قد اشتمل عليه خطاب رسول الله صلّى الله عليه وآله، حيث أنزل الله جلّ شأنه عليه: (وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتّم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا إنّ الله يعلم ما تفعلون . ولا تكونوا كالّتي نقضت غزلها من بعد قوّة أنكاثا تتّخذون أيمانكم دخلا بينكم أن تكون أمّة هي أربى من أمّة إنّما يبلوكم الله به وليبيّننّ لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون . ولو شاء الله لجعلكم أمّة

واحدة ولكن يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألنّ عمّا كنتم تعملون) النحل: ٩١. ٩٣

ونزل قول الله تعالى جلّ شأنه: (حرّمت عليكم الميتة والدّم ولحم الخنزير وما أهلّ لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردّية والنّطيحة وما أكل السّبع إلاّ ما ذكّيتم وما ذبح على النّصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق اليوم يئس الّذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا فمن اضطرّ في مخمصة غير متجانف لإثم فإنّ الله غفور رّحيم) المائدة: ٣.

وقد اتخذ الإسلام منهجيته العامة بعد أن تمّ (استرجاع ميراث النبوات كلها) ليأتي به رسول الله صلّى الله عليه وآله صادقاً يصدق به ويعزّره والذي جاء بالصدق وصدق به. وحين يشتمل القرآن الكريم على المضمون التوحيدي الصادق لرسالات الأنبياء كلها لتصبح الرسالة الشاملة، الرسالة للناس كافة، الرسالة الخاتمة، الرسالة العالمية، يكون آنذاك مفهوماً تماماً وواضحاً تماماً قول الله جل شأنه: (إنّ الدّين عند الله الإسلام وما اختلف الّذين أوتوا الكتاب إلاّ من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فإنّ الله سريع الحساب) آل عمران: ١٩، نعم الإسلام وحده: (ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين) آل عمران: ٨٥.

وإذا يصبح الإسلام المضمون الشامل لرسالة الله جلّ شأنه، المضمون الكليّ، فإنه آنذاك تصبح العالمية نتيجة حتمية لرسالة احتَوَتْ تراثَ النبوّات كلها واشتملت على سائر القيم التي أراد الله سبحانه وتعالى من عباده تمثّلها والالتزام بها، وعدم تجاوز شيء منها، لتصبح هذه الرسالة ممثّلة وحاوية لتلك القيم كلّها (الهدى والحق)، والأمانة والعدل، الإنسان وكرامته، الطبيعة وتسخيرها، الإنسان واستخلاف الله سبحانه وتعالى له، وعلاقة الإنسان، بالكون، بالحياة. آنذاك تدخل الشعوب (الأمّيّة) كلّها في دائرة الكتاب ثم تدخل شعوب العالم كلّها في ظل عالمية شاملة كاملة في دائرة الإسلام، الهدى ودين الحق، المحتّم ظهوره على الدين كلّه، المحتم شموله وعمومه وشمول هدايته للأرض كلها، وسيادة قيمه على الأرض كلّها، واستنارة الإنسان بتلك القيم، والاهتداء بها في مهمته الاستخلافية الشاملة.

وكتابنا هذا يشتمل على كثير من المفاصل والمحددات والأبعاد الموضحة لهذه العالمية والمبينة لها، إنه كتاب يستحق أن يحمل هذا الاسم بجدارة، ليكون الكتاب المحدّد لمعالم عالمية الإسلام، لمعالم عالمية الهدى ودين الحق، وحتمية الظهور الكلّي

لهذه الرسالة على الدين كلّه.

لقد طبع هذا الكتاب للمرة الأولى عام ١٩٧٩ وكانت ظروف العالم غير ظروفه اليوم، ولكنه كان يحمل من الرسالة البشارة، ويحمل النذارة كذلك. لقد كان مبشّرا لأهل الهدى ودين الحق بأن هذا الدين سيظهر على الدين كلّه، وأن عالمية الإسلام لحتمية قادمة، وأن المستقبل لهذا الدين بقيمه وفهمه الموضوعي المنهجي. وكانت فيه نذارة بأن (بيننا وبين هذه العالمية سنوات قد يأخذ عقوداً وقد أكثر من جيل) عقوداً من خلال المعاناة، جيلاً أو جيلين من المعاناة والتفكك والانحلال، ليعقبها من خلال ذلك التفاؤل ظهور الجيل القادر الذي يستطيع أن يحمل الأمانة ويحمل الرسالة وينتصر للعالمية.

إن في الكتاب مفاصل وموضوعات جمّة قد يحتاج كلّ منها إلى شرح وتوضيح، لكن الكتاب يستمد كثيراً من أنه محاولة منهجية لبيان كيفية التعامل مع القرآن ولوضع أقدام الباحث على أول الطريق المنهجي في التعامل مع القرآن الكريم. لقد اشتمل الكتاب عل عدّة أجزاء تمثّل جملة أبوابه وفصوله. فكان هناك إهداء ملفت للنظر يدلّ على عمق إحساس الكاتب بكتابه، وبأهميته وبتوقيته وبغايته وبالخطاب الذي يشتمل عليه وبمضمونه.

كذلك كانت للكتاب مقدّمة في طبعته الأولى تمثّل إلى حدّ ما لواعج المؤلف ومشاعره خلال الظروف التي سبقت وواكبت وأظلّمت المنطقة في إطار سقوط عرش الشاه في تلك المرحلة، ثم تناول في الجزء الأول من الكتاب أو الباب الأول منه إن شئت (الخصائص الفكرية للحضارة العالمية الغربية الراهنة)، فجاء بتحليل دقيق لمحددات ومقوّمات وخصائص تلك الحضارة بشكل أجمَل فيه من ذلك ما لو أراد أو غيره تفصيله من تلك الخصائص والمحددات لربما في مجلد كبير أو أكثر. وبين في خلال هذا الجزء كيف هرب الغرب نحو البراغماتية، وأعطى جملة من المؤشرات الهامة حول النتائج التي لم تصب الغرب وحدة بل أصابت العالم كلّه نتيجة لتلك الحضارة الصراعية ذات الثنائيات المتقبلة وذات الطبيعة التنابذية وفي مقدمتها حتمية سقوط التجربة السوفياتية التي أشار إليها منذ عام ١٩٧٩ والإفلاس الذي يواجه الغرب نتيجة البراغماتيه والليبرالية فلايبقى غير الإسلام.

ثم تحول في الجزء الثاني أو القسم الثاني من الكتاب ليقدم البديل الحضاري من خلال (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) هذا البديل الحضاري الذي لم يكن أي شيء

سوى الإسلام المستقبلي المؤسس على منهجية القرآن المعرفية. فأعد مقدمة البديل الحضاري بين فيها كيف سقط التأويل الفلسفي للحقائق العلمية كمنهج في القيادة البشرية وأن البديل الفلسفي الوحيد هو أن يقفز الإنسان فوق (لاهوت الأرض الأحادي ويتجاوزه وكذلك فوق لاهوت الغيب الأحادي) وأن يسلك سبيل استيعاب العالم في إطار (جدلية كونية) كبديل آخر، وذلك من غير الانطلاق من الحقائق العلمية لإثبات عدم تعارض مقوّماتها مع الدّين ومن غير أن يسلك سبل التأويل، ولا محاولة لإيجاد مقوّماتها مع الدّين ومن غير أن يسلك سبل التأويل، ولا محاولة لإيجاد مقارنات أو مقاربات، ولكن أن يستوعب القرآن الكريم، من خلال مدخله المنهجي في الاستيعاب والتجاوز، حقائق العلم. وأن يهيمن عليها من خلال مدخل الهيمنة (أي التجاوز) ليضيف إليها بُعد الغيب الذي تجاوزته ويهيمن عليها في هذا الإطار، ليصبح الإنسان قادراً على إدراك البُعد الغيبي وحركة الغيب في الواقع، مبيّناً خلال هذه المقدمة الهامة طبيعة الإنسان المعاصر وطبيعة الصياغة العلمية لعقليته، منطلقاً نحو تحديد مواصفات البديل من خلال ذلك، ماراً بدراسة وتحليل كثير من حركات الإصلاح والتجديد التي حفل بها تاريخُنا مشيراً بإشارات فلسفية هامة، إلى أسباب فشل ما فشل وإلى أساب محدودية نجاح ما نجح بشكل محدود، ومحاولاً بيان عناصر التجديد الأساسية التي لابدّ من الأخذ بها والوصول إليها ليتحقّق مفهوم التجديد بشكل سليم.

ثمّ دخل في الحديث عن جدلية الغيب والطبيعة في تجربة موسى عليه السلام ليميز بينها وبين ما جاء به محمّد رسول الله صلّى الله عليه وآله من (الجمع بين القراءتين) والدمج بينهما في إطار الوعي المحمَّدي لتبدو (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) بشكل بارز.

ثم ينتقل إلى الجزء الثالث والذي اختار له عنوان (الله والتاريخ) متناولاً ما أراد أن يدرجه من موضوعات في دائرة هذا الجزء تحت العناوين التالية: الإرادة الإلهية وحركة التاريخ، آفاق التجربة المحمّدية، البُعد التاريخي للرسالة المحمّدية، الفارق بين التجربتين العربية والإسرائيلية، العرب والتحوّل القرآني.

ثمّ يقدّم لنا الجزء الرابع الذي يتحدّث فيه عن (اتجاه) العالمية الإسلامية الثانية فيضع لنا مقدّمات على طريق العالمية الثانية، ثمّ العرب على طريق العالمية الثانية، ثمّ نظرة تحليلية للواقع المعاصر، ثمّ يأتي للبديل الحضاري، فالمنهج القرآني والحيوية الحضارية،

فالمنهج والعالمية الثانية، خصائص العالمية الإسلامية الثانية، والخلاصة التاريخية للمنهج، والقرآن والمتغيرات.

وتحت كلّ من هذه العناوين نجد مجموعة كبيرة من الأفكار الفلسفية الهامة والمحددات والمداخل المنهجية التي تجعل القارىء مندفعاً في سلسلة من المناهج الفلسفية التي يأخذ كل منها بحُجُز الآخر لكي توصلنا إلى ذلك التصوّر الشامل والتصور الذي يمثّل ويقدّم لنا تفسيراً منطقيّاً وسلساً لحتمية ظهور هذا الدين وحتمية بروز العالمية الإسلامية الثانية مهما كانت العوائق، مع تركيز المؤلف جزاه الله خيراً على البُعد الغيبي وعلى اعتبار أن صناعة التاريخ وصيرورة التاريخ ما هي إلاّ نتاج تفاعل بين الغيب والإنسان والطبيعة أو بين الله والإنسان والكون، بين الله الخالق والإنسان المستخلف والكون المسخَر له، لتقوم الحضارة وينبني العمران وتسود العالمية وتنطق باتجاه الظهور الكليّ للدّين على الدين كلّه.

هذا الكتاب هو (كتاب وعي) من العسير جدا أن يُفهم ألاّ في أطار ذلك الوعي المفاهيمي القادر على إدراك المحددات المنهجية والأبعاد الفلسفية التي تفرضها دراسة مثل هذا الجانب.

يأتي الكتاب في طبعته الثانية هذه التي نقدمها، والمنطقة العربية تموج بمشاعر نفسية مختلفة، لا ليقدم للعرب وعظاً أو إرشاد فليس الوعظ والإرشاد من طبيعة هذا الكتاب، ولكنه يحاول أن يقدّم لهم وعياً مفاهيمياً على مستوي عالٍ يجعل هذا الإنسان العربي قادراً على فهم دوره، وقادراً على إدراك علاقته بالله سبحانه وتعالى في مسيرته التاريخية، وأثر هذه العلاقة التي لا يمكن أن ينفصل عنها أو ينفكّ، ولا يمكن أن يتخلي عنها أو يتجاوزها، وأن يفعل العربي خلاف ذلك فإنما يكون مثله: (واتل عليهم نبأ الّذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشّيطان فكان من الغاوين. ولو شئنا لرفعناه بها ولكنّه أخلد إلى الأرض واتّبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذّلك مثل القوم الّذين كذّبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلّهم يتفكّرون) الأعراف: ١٧٥ . ١٧٦.

لكن الإنسان العربي لن يستطيع أن ينسلخ من آيات الله، فالقرآن الكريم يستطيع النفاذ إلى أوضاع إنساننا العربي عبر تركيبه المنهجية، ويستطيع التغلغل في موقعة في الحركة والتاريخ، موقع العربي من قبل وموقع العربي في الحاضر وموقعه من نفسه وموقعه في حالة صراعه مع إسرائيل وفي حاله تطور هذا الصراع إلى شيء آخر.

إن خصائص الوعي التي يمكن أن يقدمها القرآن العظيم للإنسان العربي في مرحلته الحالية يمكن أن تشكّل بداية الطريق (على استعادة الوعي) والعودة الى ذاته، وهذه المرة لن تكون استعادة الوعي عبارة عن (استعادة شكلية بوعي تراثي أو تاريخي يحاول أن يستحيي خصائص الواقع التاريخي الذي كان أو يحاول أن يعيد أنتاج أي مرحلة من مراحل التاريخ)، فالوعي المفهومي الذي سيمنحه القرآن الكريم للعربي المعاصر هو (وعي آخر) يجعل من هذا الإنسان العربي (إنساناً) آخر، (إنسان العالمية الإسلامية الثانية).

إنّ حالة اليأس التي يعيشها العربي اليوم من أن يتجه إلى الوحدة من جديد وأن يلعب دوراً جديداً في التاريخ والحياة، أن يستوعب من خلال هذا الكتاب المؤشرّات والمحددات والمداخل المنهجية التي يتعرض لها والتي يحاول من خلالها أن يقدم نوعاً من الصياغة المنهجية، لمنهجية القرآن المعرفية. والقرآن الكريم ينبه العربي بأنه قد خرج السابق كمجموعة قبائل دخلت الإسلام دون تأطير قومي بالمفهوم المعاصر ولا كإطار قومي وانتشرت عالميّاً فلم يكن لها إطار إقليمي، فالعروبة لاتتشكل عبر بعد عنصري أو إقليمي. اندمج العربي بالفتح في الإطار الجغرافي البشري للعالمية الإسلامية الأولى التي ضمت في داخلها معظم الشعوب (غير الكتابية) وتحقق قول الله جل شأنه: (هو الّذي بعث في الأمّيّين رسولا مّنهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مّبين. وآخرين منهم لمّا يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم. ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم) الجمعة: ٢ـ٤.

لقد نظر العرب إلى القرآن في إطار (بنائه اللفظي) وفي حدود ما أعطتهم عقليتهم في فهم المعني الذي كان أعمق بكثير من تجربتهم الفكرية، فوجدوا في الاقتداء برسول الله صلى الله علية وآله وأتباعه سبيلاً لفهم الإسلام وفهم القرآن وبديلاً عن فهم المنهجية المعرفية، أما الآن وبعد تفكّك الأمة المسلمة من جديد وانهيار تلك العالمية الأولى فإن النصّ المحفوظ الذي حفظه الله سبحانه وتعالى يكوّن حفظه مع ختم النبوّة وعالمية الرسالة بديلاً عن تتابع النبوّات وتتاليها.

إن القرآن يقدّم نفسه أمام تجربة الحضارة العالمية الراهنة والتي نسي العرب أنفسهم فيها بأكبر مما يتعلق ببناء اللفظ والنظم والأسلوب. فالإعجاز يقدّم نفسه الآن بمحتوى المعنى ومحتوى المنهج، ويتقدّم إلى البشرية في إطار منهجي كامل، فإذا كان تركيب العالمية الأولى قد استند على المعنى اللفظي للقرآن زائداً الاتباع والقدوة برسول الله صلّى

الله عليه وآله ثم اتخاذ الجيل الأول بمثابة الإطار المرجعي الذي قام على التطبيق التحويلي في إطار الخصائص المحلية، فإن عالميتنا الراهنة، عالميتنا المرتقبة، عالمية الهدى ودين الحق تقوم على (المعنى) القرآني زائداً (المنهج) زائداً (الخصائص العالمية المعاصرة). وهنا لن يكون العربي ذلك الإنسان العاجز. ذلك الإنسان الذي يحاول أن يواجه عصره بمعطيات عصور خَلَتْ ولكنه الإنسان القادر على أن يتفاعل مع عصره ولكن بمنهجية قرآنية معرفية.

إنّ العقلية العربية، عقلية الإنسان العربي، إنسان العالمية الثانية سوف تتشكّل عبر منهجية (الجمع بين القراءتين) ثم (التوحيد بين القراءتين) حيث لا يكون هناك انقسام بين الغيب والطبيعة، وإنما يكون هناك الاتصال الواضح والدمج الكامل يقوده القرآن الكريم ليجعل الإنسان قادراً على البحث عن الناظم المنهجي في سور القرآن وآياته ليقترب من فهم منهجية القرآن المعرفية التي هي الأصل في (مفهوم الشمولية القرآنية).

إنّ الله سبحانه وتعالى الذي أنزل القرآن حاملاً في مبناه ومعناه وحدة منهجية كاملة (ووعياً معادلاً للكون) فإن عناصر استمراريته وحفظه ليست فقط في نصوصه ولكن في (فهم هذه النصوص ضمن منهجيته)أي ضمن المنهج القرآني ذاته، وجهد الإنسان المطلوب إنّما هو في (اكتشاف هذا المنهج) عبر تدبّر عميق وتفاعل شامل مع القرآن الكريم، تماماً كما يكتشف الإنسان المنهج العلمي في الحركة الكونية من خلال تتبّع السنن والنواميس، وعبر التفاعل العميق بمختلف الظواهر الطبيعية وتحليلها في خصائصها وعلاقاتها، ليكتشف الناظم العام لجملة الظواهر صاعداً من التعدّد والتنوع إلى الوحدة.

إنّ إنسان العالمية الثانية لن ينظر إلى الإسلام على أنه مصطلح خاص بالدعوة المحمّدية وحدها، بل إنه الدين الشامل، فإبراهيم أبو الأنبياء يعتبر حاملاً لمقدمة الإسلام وكل الأنبياء يُعتبرون حملة لرسالة الإسلام (ومن أحسن دينا مّمّن أسلم وجهه لله وهو محسن واتّبع ملّة إبراهيم حنيفا واتّخذ الله إبراهيم خليلا) النساء: ١٢٥.

وكذلك: (قل صدق الله فاتّبعوا ملّة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين) آل عمران: ٩٥.

وكذلك: (وجاهدوا في الله حقّ جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدّين من حرج ملّة أبيكم إبراهيم هو سمّاكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرّسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على النّاس فأقيموا الصّلاة وآتوا الزّكاة واعتصموا بالله هو مولاكم

فنعم المولى ونعم النّصير) الحج: ٧٨.

وكذلك: (إنّ أولى النّاس بإبراهيم للّذين اتّبعوه وهذا النّبيّ والّذين آمنوا والله وليّ المؤمنين) آل عمران: ٦٨.

والله جلّ شأنه يؤكّد إمامة إبراهيم عليه السلام للناس وفي هذا المجال: (وإذ ابتلى إبراهيم ربّه بكلمات فأتمّهنّ قال إنّي جاعلك للنّاس إماما قال ومن ذرّيّتي قال لا ينال عهدي الظّالمين) البقرة: ١٢٤. وحين تنزل رسالة الله على محمّد عليه الصلاة والسلام، فيوضح القرآن العظيم أن هذه الرسالة منزّلة كأنها استجابة إلهية لدعاء إبراهيم عليه الصلاة والسلام: (ربّنا وابعث فيهم رسولاً مّنهم يتلو عليهم آياتك ويعلّمهم الكتاب والحكمة ويزكّيهم إنّك أنت العزيز الحكيم) البقرة: ١٢٩.

(لقد منّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا مّن أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مّبين) آل عمران: ١٦٤.

فالتأكيد على الأصل الإبراهيمي للإسلام كما بشر به محمّد صلّى الله عليه وآله وسلم يحمل جانباً خطيراً في الفكر الديني، ممّا ينفي المسلّمات المتداولة حول علاقات المسيحية واليهودية بالدين الإبراهيمي: (ما كان إبراهيم يهوديّا ولا نصرانيّا ولكن كان حنيفا مّسلما وما كان من المشركين . إنّ أولى النّاس بإبراهيم للّذين اتّبعوه وهذا النّبيّ والّذين آمنوا والله وليّ المؤمنين) آل عمران: ٦٧، ٦٨.

وهذا يعني أن البعد التاريخي للرسالة المحمدية يضرب بجذوره بعيداً لدى الإبراهيمية دون مرور باليهودية والنصرانية. فلا يمكن ولا يجوز أن يوضع الإسلام كمقابل أو تقسيم لليهودية والنصرانية، بل نلاحظ أن القرآن لا يعتبر اليهودية استمراراً للإبراهيمية بل يخصّ بهذه التسمية الإسلام وأنبياء اليهود فقط، وليست الديانة اليهودية: (إنّا أنزلنا التّوراة فيها هدى ونور يحكم بها النّبيّون الّذين أسلموا للّذين هادوا والرّبّانيّون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا النّاس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ومن لّم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) المائدة : ٤٤.

فالإسلام بهذا المعنى هو الدين العالمي الذي يتجاوز الديانات التاريخية المحلية ويطوّرها باتجاهه، أي باتجاه الجوهر الأصلي للدّين متمثّلاً بالحنفية الإبراهيمية، ليكون الدّين كلّه لله وليظهر دين الحق على الدين كلّه ولو كره المشركون، وليتمّ تجاوز كلّ ما حدث من تحريف أو تغيير أو تبديل أو احتواء أو نحوه من تصرفات بشرية.

إنّ هذا الكتاب كتاب حافل بالكثير ومن الصعب جداً أن أُلّم بكل ما جاء به في هذه المقدّمة ولا أود أن أستبِقَ ذلك. ففيه عددٌ كبير من القضايا الأساسية في مقدّمتها المؤشرات والمحدّدات التي تحكم طبيعة الصراع العربي الإسرائيلي. وهي القضية الساخنة جداً لا بالنسبة للعرب وحدهم ولا لليهود وحدهم بل للعالم كلّه.

الكتاب يقدّم فيها مؤشرات هامة وخطيرة تستحقّ الكثير من التأمّل والدراسة والفهم. والكتاب إضافة إلى ذلك وقبل ذلك وبعد ذلك هو كتاب في المنهجية ينبغي أن يفهم في إطارها، ربما يكون قد اشتمل على بعض الأمثلة أو النماذج التي قد تختلف الأفهام حولها وقد تتعدّد الآراء في فهمها لكن على أي حال إنما هي محاولات للتطبيقات على منهج قد تأتي منسجمة ومحققة لهدف المؤلف وواضحة لدى القارىء وقد لا تأتي كذلك.

المهم أن لا يشغل القارىء عقله وفكره بتلك الأمثلة والنماذج بل عليه أن يركّز على المحددات المنهجية والقضايا الفلسفية المثارة.

فالمنهج هو قضية هذا الكتاب ومحددات المنهج وأبعاده هي صلبه، وبالنسبة لنا قد نتّفق مع المؤلف في جملة ما أورد أو في كثير مما أورد وقد نختلف معه في بعض ما أورد وليست تلك بقضية، فالاتفاق والاختلاف في أي أمور يمكن للعقول البشرية أن تختلف حولها وتتّفق، فتلك طبيعة إنسانية لا يمكن إنكارها ولا تجاوزها ولكن المهم أن لا نغفل عن أن الكتاب مهما كان لنا فيه من آراء ومهما كان لنا حول بعض ما أورده من ملاحظات أو تحفّظات أو مواقف قد تتراوح بين النقد والقبول أو المراجعة، كلّ ذلك لا ينبغي أن يأخذ أو يلفت أنظارنا وعقولنا عن قضية الكتاب الأساسية التي هي قضية المنهجية المطلوبة لبروز العالمية الإسلامية الثانية وظهور الدين على الدين كلّه وبروز كلمة الله مرة أُخرى في الأرض.

هذا هو الكتاب بين أيدي القرّاء، أرجو أن يقرأ بالعناية التي يستحقها، أو يُتأمل فيه ويُتدبر في قضاياه بشكل منهجي متعمّق يكافىء الجهد الذي بذله فيه مؤلفه، سائلين العلي القدير أن يوفقنا ويوفق المؤلف الكريم إلى ما يحبّه ويرضاه، وأن يعيننا جميعاً على طاعته، وأن نكون على مستوى ما كلّفنا به، إنّه سميع مجيب، وأن آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله وسلّم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الأردن ـ عمّان

٢٤ ربيع الآخر ١٤١٦هـ (١٩ أيلول / سبتمبر ١٩٩٥م)

تصدير

قد صدر كتاب (العالمية الإسلامية الثانية) في طبعته الأولى قبل ستة عشر عاماً متضمناً أربعة من الأجزاء وفي أربعمائة صفحة. وها هي الطبعة الثانية، تأتي في كتابين وفي حدود تسعمائة صفحة، حيث يتضمن الكتاب الأول الجزئين الأول والثاني من الطبعة الأولى في حين يتضمن الكتاب الثاني الجزئين الثالث والرابع. حيث أبقيت على أصول الطبعة الأولى كما هي دون أدنى تعديل، فكتاب العالمية ليس خلاصة (فكر تجريبي) لا عدل فيه، فالمحددات النظرية التي تضمنتها الطبعة الأولى عام ١٩٧٩ بما في ذلك (الجمع بين القراءتين) مثلاً هي محددات مستمدة من رؤية (منهجية ومعرفية) للقرآن الكريم وكذلك سائر المحددات الأخرى كالتوسطات الجدلية في الفعل الإلهي بين المطلق والنسبي والارادي أو عوالم الأمر والإرادة والمشيئة والفارق النوعي بين التجربتين اليهودية ثم الإسلامية ومنطق التدافع بينهما وكذلك تمايز الدورات الدينية التاريخية في الخطاب الإلهي من خطاب عائلي (آدم) وإلى خطاب قبلي حصري (بنو إسرائيل) وإلى خطاب (أمّي) شبه عالمي بدأ بالرسالة والنبوة الخاتمة في دورة العالمية الإسلامية (الأولى) التي تتواصل معها وبها دورة تاريخية لاحقة هي العالمية الإسلامية (الثانية) بموجب الظهور الكلي للهدى ودين الحق.

لهذا لا مساس بأصول الشريعة الأولى ولا تعديل فأبقيت على النصوص كما هي في المتن الأصلي للطبعة الثانية.

غير أن إضافات قد حدثت مما جعل الطبعة الثانية هذه تخرج في كتابين متكاملين:

الإضافة الأولى وتتعلق بجملة من الإشكاليات الفلسفية واللغوية والفقهية التي أثيرت طوال ستة عشر عاماً حول موضوعات الطبعة الأولى ومنها ما تشابه على البعض حول موقفنا من السنة النبوية الشريفة أو فيما إذا كنا ندّعي (رسالة ثانية) من الإسلام وكذلك ما نستخدمه من دلالات لألفاظ القرآن كالأميّ بمعنى غير الكتابي وليس غير الكاتب من أن خاتم الرسل والنبيين لا يخط بيمينه وموقفنا من الحركات الدينية المعاصرة ومن طروحات أخرى عديدة، كمطلق القرآن ونسبية التناول. فلزم أن تطرح كافة هذه الإشكاليات المثارة عبر هذه السنوات ليتعرف عليها قارىء العالمية من جهة وليتعرف أيضاً على كيفية معالجتنا لها من جهة أخرى، فالعالمية الإسلامية الثانية آخذة بالتحول من

كتاب إلى (مشروع) ولهذا كتبت مائة صفحة تتضمن هذه الإشكاليات جميعاً بعنوان (المداخل التأسيسية لمشروع العالمية الإسلامية الثانية).

والإضافة الثانية تتعلق (بتعقيبات) حول موضوعات وردت أصولها في متن الطبعة الأولى وذلك من أجل تعميق دلالاتها كالجدلية الثلاثية (الغيب والإنسان والطبيعة) واستخدامنا لمصطلح (منهجية القرآن المعرفية) والموقف من الأيديولوجيا مثلاً، وهذه موضوعات اقتضت (التعقيبات).

ويضاف إلى التعقيبات ضرورة (شرح المصطلحات) الفلسفية والعلمية الواردة في المتن، سواء كما ترد في مراجعها أو بالكيفية التي استخدمها بها حتى ينجلي أي ارتباك يمكن أن يقع فيه القارىء، كمثال (الإحيائية) و(النفي) و(الاستلاب) وغيرها.

ولهذا بذلت جهداً في (التعقيبات) و(الشروحات) وهو جهد مكمّل للمتن الأصلي ولكن دون أن أضيفه إليه، فأبقيت عليه مستقلاً تحت عنوان (الملحق) في نهاية كل فصل متى اقتضت الضرورة ذلك، فالملحق ليس مجرد هوامش وإن تضمن العديد من المراجع والمصادر فيما إذا أراد القارىء العودة إليها. وجعلت لكل ملحق في مقدمته فهرساً يحدد ما يرد فيه من تعقيبات وشروحات تماماً كفهارس الأجزاء والفصول. ومن بعد أن بوبت الأجزاء في فصول حيث لم تكن مبوبة في الطبعة الأولى وذلك تسهيلاً للقارىء.

لهذا خرجت الطبعة الثانية للعالمية في كتابين ولكن دون مساس بالأصل كما ذكرنا.

ثم قمت بعمل إضافي في نهاية كل كتاب، إذ أدركت منذ شيوع الطبعة الأولى أن موضوعات العالمية وهي متداخلة ومتعددة وحافلة بالإشكاليات المركبة قد اختلط فهمها وفهم غاياتها المحددة على كثيرين فعمدت في هذه الطبعة الثانية إلى كتابة فصل ختامي يجمع بين التلخيص المركز والتوضيح ليرجع إليه القارىء.

وأرجو أن يجد القارىء في هذا التصدير ما يعينه على قراءة الكتاب وبالله التوفيق.

المؤلف

المداخل التأسيسية

لمشروع العالمية الاسلامية الثانية

تمهيد

شكراً للأستاذ الدكتور طه جابر العلواني على تقديمه الطبعة الثانية لكتاب «العالمية الإسلامية الثانية»، غير أنه لم يكتفِ بالتحليق في آفاق العالمية فقط وإنما تناول معها كتابين هما:

أـ «الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن- دراسة تحليلية لمعالجة الصحوة الاسلامية والبحث عن القوانين الذاتية للخصوصية العربية ،حيث كنت قد نشرت (٢٩) حلقة من هذه الدراسة على صفحات جريدة الخليج الغراء التي تصدر في الشارقة بداية من العدد رقم (٢٨٥٢) بتاريخ ١٢ جمادي الآخرة ١٤٠٧هـ الموافق ١١ فبراير/ شباط ١٩٨٧، وانتهاء بالعدد رقم(٣٠٤٩) بتاريخ ٩ محرم ١٤٠٨هـ الموافق ٢ سبتمبر/ أيلول ١٩٨٧م. ثم عمّقت الدراسة لاحقاً حيث قام «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» في واشنطن بطبعها وتعميمها في تداول محدود بتاريخ ١٩ شوال ١٤١٠هـ الموافق ١٤ مايو / آيار ١٩٩٠م.

ب ـ «منهجية القرآن المعرفية . أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية»، هو كتاب فرغتُ من تأليفه في واشنطن في شهر ربيع الآخر ١٤١١هـ الموافق نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٩١م. وقد تبنّى المعهد العالمي أيضاً طباعته وتعميمه في تداول محدود، ثم عقد له ندوة في القاهرة في آذار / مارس ١٩٩٢ حيث شارك فيها جمع من الأساتذة من ذوي التخصصات المختلفة وقدّم لها الدكتور طه جابر العلواني نفسه، كما تناولها أساتذة آخرون من خارج الندوة بتعقيبات مكتوبة. وقد جُمع كل هذا الإنجاز مع ملاحظاتي الأخيرة عليه في كتاب أُعدّ للصدور بنفس العنوان.

وقد شارك في الندوة كل من:

د. عبد الوهاب المسيري	ود. أحمد فؤاد الباشا	ود. محمد بريش
ود. حامد الموصلي	ود. علي جمعة	ود. محمد بريمة
ود. منى أبو الفضل	ود. سيف عبدالفتاح	ود.أحمد صدقي الدجاني
ود. ممدوح فهمي	ود. محمد عمارة	ود. جمال عطية

والأستاذ عمر عبيدة حسنة

أما الذين بعثوا بتعقيباتهم كتابة فهم:

الشيخ محمد الغزالي	ود. محمد صالح	ود. عادل عبدالمهدي
ود. برهان غليون	ود. زياد الدغامين	ود. إبراهيم زيد الكيلاني
د. أكرم ضياء العمري	ود. محمد الراوي	ود.عبدالرحمن بن زيدالزبيدي
ود. ماجدعرسان الكيلاني		والأستاذ حكمت بشير ياسين

إذن فالدكتور العلواني قد حلّق في آفاق العالمية بأجنحة ثلاث، فأغناني بذلك عن كثير كنت مستضمنه هذه المقدمة للطبعة الثانية والتي تأتي بعد ستة عشر عاماً من الطبعة الأولى والتي تولّتها «دار المسيرة» في بيروت بعد فراغي من الكتاب في ٢٤ ربيع الأول ١٣٩٩هـ الموافق لعام ١٩٧٩م. وبعد أن استغرق الجهد منّي قبلها أربعةً من الأعوام، بدأت بجبل لبنان في عام ١٩٧٥ وتواصلت في «أبو ظبي»، ثم ها هي الطبعة الثانية تتجدد وفي جبل لبنان أيضاً فعادت العالمية إلى حيث بدأت، وكذلك نفسي، وكذلك لبنان، والحمد لله في كلّ الحالات.

خمسة عشر عاماً ليست سوى حقبة زمنية قصيرة من عمر الكتاب، ولكنها متّسعة جداً قياساً إلى الكتابات النقدية التي استثارها، والإشكاليات اللاحقة التي فرضت نفسها على موضوعاته. فالدائرة الفلسفية التي تحرّكَ الكتابُ في فضائها وهي علاقة الغيب بالواقع أربكت الكثير من الأفهام العلمية والموضوعية التي اعتبرته (تعدياً لاهوتياً) على حقلها. كما أن الفكر الديني السائد أيديولوجياً اعتبر فيه الكثير من التجاوزات خصوصاً حين استخدمنا مصطلحات كالعالمية (الإسلامية الثانية) وقولنا بمنهجية معرفية للقرآن مفارقة للتفسيرين، اللاهوتي والموضوعي في آن واحد، ولا ينتهي الإشكال لدى الإهداء نفسه: (إلى النبيّ الأميّ الذي قرأ ووحّد بين القراءتين). ثم اكتفى بعضٌ آخر بمقايسة العناوين والمصطلحات بما بدا له مشتركاً مع غيرها، فشُبهت العالمية الإسلامية الثانية (برسالة إسلامية ثانية) وقاربها بعضهم (بالنظرية العالمية الثالثة)، وشُبه قولنا بأن (القرآن معادل موضوعي للوجود الكوني وحركته) بأقوال سابقة حول العلاقة بين القرآن ككتاب مسطور والكون ككتاب منثور.

هؤلاء جميعاً قد تناولوا كتاب العالمية الإسلامية الثانية من زواياهم هم. الوضعيون برفض تعديه على حقولهم العلمية المعرفية المعاصرة وبالذات في مجال العلوم الطبيعية والإنسانية. واللاهوتيون برفض تجاوزاته لمحددات فكرهم الديني السائد والموروث

تاريخياً عن حقب التدوين في القرون الهجرية الثلاث الأولى، والمقايسون له بما كان وما هو كائن.

وكان على المؤلف ـ أعانه الله ـ أن يخوض غمار هذه الإشكاليات كلها، لا من منطلق (الدفاع الذاتي) عن كتابه، ولكن توضيحاً وتحديداً لهذه الإشكاليات ومدى قدرة الكتاب على احتوائها إيجابياً والتعامل معها كدلالة على مصداقية طروحاته. علماً بأن طرح هذه الإشكاليات تعكس الأسلوب الأمثل - والذي يكاد أن يكون وحيداً - لبلورة محدّدات الكتاب النظرية والمنهجية أياً كانت دوافع من أثارها أو الزوايا التي انطلقوا منها. فلهم الشكر على كل ما أثاروه.

عناصر الإشكاليات المثارة:

قد أكدنا على أن القرآن هو المصدر الكليّ للمعرفة الكونية المُطْلقة بوصفه (الوعي المعادل موضوعياً للوجود الكوني وحركته) وإن إدراك (خصائصه المنهجية والمعرفية) يتطلب (الجمع بين القراءتين) وصولاً لاكتشاف (جدليّة الغيب والإنسان والطبيعة).

وهنا أثيرت الإشكاليات التالية:

أولاً: كيف لنصّ تنزل قبل خمسة عشر قرناً، وعلى بيئة رعوية وزراعية تعتبر الأكثر تخلّفاً في محيط عصرها الحضاري نفسه، ومركبة على عقلية إحيائية[1] وقبلية، أن يستعاد مجدداً في عصر العلم والعالمية بمتغيراته النوعية. فإذا كان الأمر مبرراً بعناية إلهية استهدفت ترشيد تلك الأقوام، فكيف تُسحب نفس النصوص على أوضاعنا المعاصرة؟

ثانياً: إن عالمية اليوم تتداخل فيها تجارب كلّ الشعوب وليس لمعظمها أدنى علاقة بتاريخ العرب أو الإسلام أو المسلمين ولا باللغة العربية التي أُنزل بها القرآن، فكيف يعمّم الخاص على الكلّ ويصبح محوراً له؟ أفليس من الأجدى أن تتواضع العالمية الإسلامية الثانية وتحصر نفسها في حدود الإحياء العربي والإسلامي مثلها مثل الاتجاهات الإصلاحية الأخرى؟

ثالثاً: إذا كانت قيمة القرآن ككتاب مطلق ومحيط بقضايا الوجود راجعة إلى تنزله الإلهي فما بال الكتب الأخرى مثل التوراة والإنجيل وكلها وحي منزل باعتراف القرآن نفسه؟ وإذا كان قد أصابها التحريف وهي ذكر إلهيفلماذا لم يحفظها اللّٰه واختصّ بحفظه القرآن فقط؟ فلماذا يقتصر الجمع بين القراءتين على القرآن ولا يمتد إلى الكتب

السماوية الأخرى؟ أو ليست ادعاءات العالمية تستدعي ذلك على أقل تقدير؟

رابعاً: ثم على أي أساس (منهج) يتم (الجمع بين القراءتين) وصولاً إلى خلاصات (معرفية) من خلال (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، فإذا كان التعامل مع جدل الطبيعة يستند إلى نظريات علمية في مختلف المجالات التطبيقية، وإذا كان جدل الإنسان يستند هو الآخر إلى علوم نفسية واجتماعية تحليلية، فكيف يكون التعامل مع جدلية الغيب والقرآن يقول: (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً) الجن: ٢٦. فإذا حاول الإنسان مع ذلك فهم البُعْد الغيبي أو جدليته فإن محاولته لن تكون علمية تطبيقية كما هو شأن العلوم المعاصرة المتصلة بالطبيعة والإنسان. ولهذا يوصف هذا النوع من المحاولات بأنه من ضروب التأملات أو التأويلات العقلية المجردة أو الميتافيزيقية مهما بدا عليها من استخدام أساليب الاستقراء أو الاستنباط أو حتى الاستدلال.

هذا يعني أن محاولات التركيب بين الغيب والإنسان والطبيعة ستأتي توفيقية أو حتى تلفيقية وتعتمد على القدرات الذاتية للعقلية التي تحاول الجمع بين القراءتين مهما تلفظت بعبارات المنهجية واستخدمت التعبيرات الفلسفية والعلمية المعاصرة. فللغيب - كما يقولون - مجاله وهو القلب، وللعلم مجاله وهو العقل.

إن عبارة (الجمع بين القراءتين) قول سهل، وترديد القول بوجود علاقة ما بين القرآن ككون مقروء والوجود ككون متحرك، أيضاً قول سهل، والإقرار بوجود علاقة بين عالمي الغيب والشهادة إقرار سهل، بل يمكن المضي للقول بأن عبارة (الجمع بين القراءتين) هي تلخيص لمجريات الفكر الإسلامي أو استمداد له، سواء توصل ذلك الفكر إلى سورة (العلق) كقاعدة معرفية للجمع بين القراءتين، كما توصلنا في كتاب العالمية، أو لم يتوصل.

كل ذلك سهل... سهل، ولكن التحدي الحقيقي هو في كيفية الجمع بين القراءتين والتعامل مع جدل الغيب الذي تكتنفه صعوبات عدم التحديد الموضوعي في مقابل موضوعية جدل الإنسان وجدل الطبيعة. وهي موضوعية لا تخلو أيضاً من تعقيدات في سياق التحليلات الجدلية العلمية المعاصرة بمنطقيتها الحديثة ونظرياتها النسبية ومفاهيمها الاحتمالية .

خامساً: ثم هناك إشكاليات التأويلات المتعددة للنصّ الواحد، حتى قيل إن القرآن

حمّال أوجه، بما في ذلك التأويلات المختلفة لحالة واحدة، فإذا طبق المجتمع حكم ما أنزل اللّٰه وأصابه خير فُسّر الأمر بقول الآية: (ولو أنّ أهل القرى آمنوا واتّقوا لفتحنا عليهم بركات من السّماء والأرض ولكن كذّبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون) الأعراف: ٩٦. وإن أصيب نفس المجتمع المطبق لشرع اللّٰه بشرّ كان ذلك من قبيل الاختبار والامتحان: (ولنبلونّكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثّمرات وبشّر الصّابرين. الّذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنّا للّٰه وإنّا إليه راجعون) البقرة: ١٥٥- ١٥٦فليس ثمة قاعدة موضوعية تنبني عليها التأويلات ارتباطاً بتقنين محدد للحالات.

سادساً: ثم هناك التأويلات المختلفة لتعدّد المرجعيات، فإذ يقتصر القرآن على حدّ الجلد للزانية والزاني يؤخذ من السنّة النبوية حدّ الرجم للمحصنة والمحصن، ثم يحدث التضارب في العلاقة بين المرجعيتين فيما إذا كانا يكملان بعضهما أم ينسخان بعضهما. بل قيل عن القرآن إنّ آياته تنسخ بعضها بعضاً، فأضافوا إلى مشكلة تعدد التأويلات للنصّ الواحد، وتضارب قواعد الفهم لحالة واحدة، إشكالية أن القرآن نفسه ناسخ لآياته بما يعني (منطقياً) أنه يفتقر للاتساق المنهجي بحيث قضت الضرورة بإنشاء علم (الناسخ والمنسوخ).

سابعاً: تقييد دلالات معظم الآيات بالواقع التاريخي كخلفية لفهمها فيما عُرف بعلم (أسباب النزول) - ومع إقرار عديد من المفسرين بنسبية الأخذ بهذه الأسباب - إلاّ أنها غالباً ما تُستخدم كمرجع حين يحدث الاختلاف بين المفسرين، وبذلك يفقد القرآن معنى الإطلاق الزماني والمكاني حين يُقيد فهمه بمرحلة التنزيل.

ثم إن الجهد (التدويني) الذي بلغ قمته في القرن الثالث الهجري قد شكّل (سلطة مرجعية) في فهم النص. فإذا قلنا إن تلك المرحلة برمّتها، من بداية التنزيل وإلى قمة التدوين، ترتبط بحالة مجتمعات رعوية وزراعية بوسائل وأدوات إنتاج يدوية، بحيث عكس التعامل مع النصوص هموم تلك المرحلة وثقافتها، فكيف لنا - فيما إذا رجعنا لمرحلة التنزيل والتدوين - أن نعيد إسقاط ما فُهم عليه النص على حالة مجتمعات معاصرة آخذة بأسباب التقنية؟! لذلك... فإنه لا العقلية الإسلامية المرتبطة بمرحلة التدوين وتثبيت معاني النص في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، ولا العقلية الوضعية المعاصرة، تتقبلان بسهولة - على الأقل للوهلة الأولى - النتائج التطبيقية للجمع بين القراءتين.

فالتراثيون يعتبرون ذلك (خروجاً على النص) وثوابته وسلطته الشرعية التاريخية، كما يعتبره الوضعيون المعاصرون (خروجاً على تاريخانية النص)[٢]. فالمنهج محاصر ومنذ بدايته بعقليتين نقيضتين - فيما بينهما - ومتناقضتين معه بذات الوقت، ويتطلب الأمر جهداً لتفكيك هذا التناقض.

ثامناً: ثم كيف لكتاب لا تزيد كلماته عن سبعة وسبعين ألف كلمة ونيف أن يكون مطلقاً محيطاً ومستوعباً للوجود الكوني وحركته؟ إذ يكفي أن تكون الموسوعة البريطانية بكامل مجلداتها دون مستوى الإحاطة إلاّ اختصاراً في حدود المواضيع التي طرحتها؟

تاسعاً: ثم إن في القرآن ما هو رمزي ويتّسم بالدلالات الوسيطة في حين يقتضي التحليل المنهجي وضوحاً في العبارات والدلالات، ومن ذلك فواتح الحروف في مطالع السور كألف لام ميم في مقدمة البقرة.

إشكاليات التعميم المنهجي والعالمي:

قد أكدنا على أن أهم شروط البديل أن يكون منهجياً مستوعباً ومتجاوزاً للسقف المعرفي المعاصر بمنظور كوني، ينطلق من الجمع بين القراءتين وباتجاه جدلية الغيب والإنسان والطبيعة. وأن يكون الخطاب عالمياً متفاعلاً مع مختلف الأنساق الحضارية. ومن هنا تظهر إشكاليات القدرة على التعميم.

أولاً: إن المنهج إذ يعتمد البُعد الغيبي والمصدر القرآني - وهو أمر تتقبله العقليات الإسلامية على نحو متفاوت - فإن ذات المنهج مركب على جدل الإنسان وجدل الطبيعة، وهما جدلان متولّدان في أحشاء التجربة الأوروبية ومنذ القرن السابع عشر وفي إطار المعركة ضد اللاهوت والتفكير الميتافيزيقي، وهي أوضاع فكرية معقّدة لم تعشها المجتمعات الإسلامية، إذ إن الحداثة الأوروبية وما بعدها، أي من (تفكيك المسلّمات الإنسانية) والثوابت الأيديولوجية التاريخية، وإلى (تفكيك الذات الإنسانية) فيما بعد الحداثة بداية بالمنطقية الوضعية الحديثة[٣] نتجت عن ثورات صناعية أولى وثانية ثم تقنية وفيزيائية. لهذا إذا تقبّلَ العقل المسلم جانباً من معالجات البُعْد الغيبي فإنه لا يكاد أن يتعامل مع بُعْدي الجدل الإنساني والطبيعي[٤] إلاّ في حدود محاولات التوفيق المستحسن بين الدين والعلم أو نقد الفكر الغربي والوضعي. ولهذا فإن (التعميم المنهجي) يصبح قاصراً على (النخبة) التي عايشت مستحدثات الحضارة الغربية، في حين لا ترى (الأكثرية)

وجود أزمات في تركيبها الحضاري تستوجب هذا النوع من المعالجات المنهجية، وهكذا يبدو خطابنا المنهجي متجهاً إلى الحضارة الغربية وعالميتها الوضعية المعاصرة بأكثر من حقيقة اتجاهه إلى العالم الإسلامي كما ذهب إلى ذلك البعض حين تساءل عن توجه خطابنا.

ولا يرجع الفارق هنا إلى (تفاوت) بين العقليتين، عقلية المجتمعات الإسلامية وعقلية المجتمعات الغربية، باعتبار الأولى (متخلّفة) والثانية (متقدّمة)، فكلاهما يعيش مأزقاً، في تخلّفه أو في تقدّمه، ولكن يرجع الأمر إلى (فارق النسق الحضاري)[٥] وما ينتجه من مناهج معرفية[٦] وهذا أمر يتطلب التحليل الدقيق. علماً بأن النسقين يعيشان مآزق عدة، ويحاولان الخروج منها، إسلامياً بمنطق (التجديد) وغربياً بمنطق (نقد الحداثة وما بعدها)، فإلى أي مدى يمكن (التعميم المنهجي) وإجراؤه على سطح أنساق حضارية مختلفة، وذلك مع استيعاب مشكلات الأنساق الحضارية الأخرى. علماً بوجود تداخل بين النسقين الغربي والإسلامي مما أدّى إلى ظهور فكر المقاربات[٧] والمقارنات[٨].

ثانياً: صحيح أن القرآن قد أكّد على عالمية خطابه والظهور الكلي لمنهجه: (وما أرسلناك إلا كافّة للنّاس بشيرا ونذيرا ولكنّ أكثر النّاس لا يعلمون) سبأ: ٢٨، كذلك: (يريدون ليطفؤوا نور الله بأفواههم والله متمّ نوره ولو كره الكافرون. هو الّذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدّين كلّه ولو كره المشركون) الصف: ٨ - ٩.

غير أنه ومع تكريس عالمية الخطاب والظهور الكلي للهدى ودين الحق، فهناك ما يبدو من ظاهر آيات أُخرى من استمرارية للاختلاف وصراعات الأديان: (وما كان النّاس إلاّ أمّة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربّك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون) يونس: ١٩. وكذلك: (ولئن أتيت الّذين أوتوا الكتاب بكلّ آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتّبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنّك إذا لمن الظّالمين) البقرة: ١٤٥.

قد ينبيء هذا الطرح ومثله كثير عن تضارب في دلالات ومعاني النصوص القرآنية، بما يبرّر قيام علم كالناسخ والمنسوخ، وهو أمر ينتهي منطقياً إلى الطعن في وحدة الكتاب المنهجية والعضوية، وإلى الطعن في إمكانية تحقق العالمية أو الظهور الكلّي لمنهجية الهدى ودين الحق.

ثالثاً: ولا تنتهي إشكالية الطرح العالمي للدين بما سقناه فقط، إذ تثير تساؤلاً حول موقع الخصوصية العربية - حاملة الرسالة العالمية - ضمن هذه العالمية نفسها. فهل يتلاشى العربي في العالمية باتساعها الانساني فيفقد هويته، وباتساعها الجغرافي فيفقد وطنيته؟

رابعاً: ثم نعبرمن الاشكاليات المثارة حول طبيعة النص والتعميم المنهجي والعالمي إلى إشكاليات تتعلق بما يبدو للبعض كاستلاب[٩] ديني للإنسان ومتاحات معارفه عن نفسه في إطار العلوم الاجتماعية والإنسانية، وكاستلاب للطبيعة وقوانينها. وهي أمور تحتاج إلى إعادة قراءة وتحليل لفهمها كما ينبغي قرآنياً.

الإشكاليات بين جدل الإنسان وظاهر الاستلابات الدينية:

قد تأسّس كتاب «العالمية الإسلامية الثانية» على القيمة الكونية للإنسان، وما كان نقدي للحضارة الغربية الوضعية إلاّ لأنها قد استلبت الإنسان واختصرت مقومات وعيه ووجوده. وكذلك كان نقدي للاّهوت والعقليات الإحيائية التي استلبت قيمة الإنسان وحيويته باسم الدين.

في هذا النطاق تُطرح الاستلابات التالية:

١ـ استلاب يبدو متعارضاً مع حرية الإنسان بمنطق العبودية، تفسيراً للآية الكريمة: (وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون. ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) الذاريات: ٥٦، ٥٧. فالآية تستدعي - في ظاهرها - مفهوم العبودية المركّب على ما كان في الثقافة التاريخية السابقة من حالات الاسترقاق. أي المجال المعرفي الذي كانت تستخدم ضمن منظومته مفردة عبودية. ثم يمتدّ تحليل هذه المفردة (العبودية) ضمن علاقات ارتباط مع أوضاع التعبّد العملية من سجود وركوع، والمعنوية من تضرّع وسؤال دائمين: (يا أيّها النّاس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنيّ الحميد) فاطر: ١٥.

٢ـ استلاب النزوع العلمي الإنساني اللامحدود باتجاه الكشف عن رموز الإنسان المغلقة ورموز الطبيعة: (ويسألونك عن الرّوح قل الرّوح من أمر ربّي وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلا) الإسراء: ٨٥ . ويُركّب على ما يبدو من انتقاص في العلم، استلاب آخر هو انتقاص القدرة الإنسانية دون الكشف العلمي الكوني:

(يا معشر الجنّ والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السّماوات والأرض فانفذوا لا

تنفذون إلا بسلطان. فبأيّ آلاء ربّكما تكذّبان. يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران) الرحمن: ٣٣ - ٣٥.

٣ـ استلاب لممارسة الإنسان أدنى مستويات السيادة والتشريع بمنطق ما تُفسر به الحاكمية الإلهية: (وأن احكم بينهم بمآ أنزل الله ولا تتّبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولّوا فاعلم أنّما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإنّ كثيرا من النّاس لفاسقون) المائدة: ٤٩. وكذلك الآيات في سورة المائدة والتي تنتهي (إنّا أنزلنا التّوراة فيها هدى ونور يحكم بها النّبيّون الّذين أسلموا للّذين هادوا والرّبّانيّون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا النّاس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون. وكتبنا عليهم فيها أنّ النّفس بالنّفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسّنّ بالسّنّ والجروح قصاص فمن تصدّق به فهو كفّارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظّالمون) المائدة: ٤٤ - ٤٥. فيظن بأن لا علاقة بين الإنسان والتشريعات، ولا قيمة للمؤسسات الدستورية التي يمكن أن ينظر إليها البعض كمجالس شورى غير ملزمة. وللرأي حدود يقف عندها، فلا اجتهاد مع نصّ من الكتاب أو السنّة، أو ما أجمع عليه السلف، وما يُستحدث فمجاله القياس.

٤ـ بما أن حاكمية المسلم نفسها تبدو منفية أو مستلبة بمنطق الفهم السائد للحاكمية الإلهية، فإن حاكمية غير المسلم وحقوقه الدستورية في إطار المجتمع المسلم تبدو منفية بشكل مزدوج، فهو إذ يعتبر خاضعاً (ضمناً) للحاكمية الإلهية ولو ميزته بتطبيق بعض أحكام دينه غير المتعارضة مع الإسلام عليه، فإن موقعه السياسي والاجتماعي هو موقع المواطن من الدرجة الثانية حي يُعرف فقهياً بأنه (ذمّي) وتطبق عليه فقهياً أحكام (الجزية) كبديل عن أسلمته أو قتاله. فعلاقة المسلم مع غير المسلم تظهر وكأنها تقوم على الاستلاب المزدوج في إطار المجتمع الواحد، كما تقوم على الاستقطاب الحدّي في إطار المجتمع العالمي، فدار الإسلام هي (دار السلام) وما دونها (دار حرب) أو (عهد)، وإن قال بعض آخر بدار (الدعوة) ودار (الاستجابة).

٥ـ والمرأة يظهرونها غير متكافئة مع الرجل في الحقوق ومتكافئة معه في الواجبات، فشهادتها نصف شهادة الرجل، وحظ الرجل في الميراث مثل حظ الأنثيين، وحقها في

تقرير الطلاق أضعف من حق الرجل، والنظرة إليها محاطة بمفاهيم الدنس، فهي (عورة) وكلها (فتنة) فلزم إسدال الحجاب عليها. فالمرأة والذميّ يعيشان أوضاعاً مشابهة، في ما تنتهي إليه نتائج بعض الدراسات.

٦ـ استلاب الفعل الحضاري وقوة العمل باعتبارها تحقيقاً للذات الإنسانية بما يصرف عن التعلّق بالنزعة الأخروية، فما الدنيا - بدلالة المفردة - إلاّ دنيّة، وليست سوى دار عبور، مآل ما يُبنى فيها إلى اندثار، فلا يكون ضرورياً فيها إلاّ ما يقيم الحاجة: (زيّن للنّاس حبّ الشّهوات من النّساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذّهب والفضّة والخيل المسوّمة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدّنيا والله عنده حسن المآب. قل أؤنبّئكم بخير من ذلكم للّذين اتّقوا عند ربّهم جنّات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهّرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد) آل عمران: ١٤- ١٥.

وحين يعلو الكفار بما لديهم تُستدعى آية أخرى بفهم معين: (فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم إنّما يريد الله ليعذّبهم بها في الحياة الدّنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون) التوبة:٥٥. أما مضمون الحياة كما يُفهم من ظاهر الآية: (واضرب لهم مثل الحياة الدّنيا كماء أنزلناه من السّماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرّياح وكان الله على كلّ شيء مّقتدرا) الكهف: ٤٥.

ويكفي أن نتفهم مقدار ما عكسته هذه التأويلات السلبية لهذه الآيات على جهود العلماء المسلمين المعاصرين حيث هرعوا لحضّ الناس على العلم الدنيوي في مواجهة ميراث الاستنكاف، وهو ميراث جعل من الحصول على العلم فرض كفاية وليس فرض عين. وكثيراً ما أشير إلى العلم بأنه علم الدين وليس علم الإنسان والطبيعة.

٧ـ وكثير من الفضائل الأخلاقية وبالذات ما يتعلق بالجوانب الغريزية لا يرى البعض أنها تُطرح لذاتها وإنما من خلال الزواجر والنواهي كسيطرة على الأحاسيس، ثم يُطلق العنان لنفس هذه الغرائز لتمارس إشباعاً غريزيّاً فيما يتضمنه المنظور الحسي للجنة: (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للنّاس وإثمهما أكبر من نفعهما ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبيّن الله لكم الآيات لعلّكم تتفكّرون) البقرة: ٢١٩. أما مثل الجنة التي يدخلها المتقون ففيها: (أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغيّر طعمه وأنهار من خمر لذّة للشّاربين وأنهار من عسل مصفّى ولهم فيها من كلّ الثّمرات

ومغفرة من ربّهم كمن هو خالد في النّار وسقوا ماء حميما فقطّع أمعاءهم) محمّد: ١٥. وكذلك: (يطوف عليهم ولدان مخلّدون. بأكواب وأباريق وكأس من معين. لا يصدّعون عنها ولا ينزفون. وفاكهة ممّا يتخيّرون. ولحم طير ممّا يشتهون. وحور عين. كأمثال اللّؤلؤ المكنون) الواقعة: ١٧ ـ ٢٣.

فالتصوير مُشبع للحواس والغرائز حيث يُطلق عنانها بلا حدود ولا تكليف كتعويض عن الحرمان من ذات الشيء في الدنيا، فلا يكتسب هذا الحرمان معنى الفضيلة الأخلاقية في ذاتها ما دام أن أصلها الأخروي يقوم على الإباحة. وهذه مظنة سائدة لدى كثيرين.

كما يطغى هذا التصوير الحسّي الغرائزي للجنّة على مقومات الإنسان الأخرى، العقلية والجمالية، إذ قل أن تُكتشف إشارات في الأدبيات الإسلامية البشرية لكيفية ممارستها. إذا لم نقل إن بعض التفسيرات تحرمها.

٨ـ ثم هناك، وهذا هو أخطر ما في الأمر، الفهم الاستلابي للإرادة الإلهية في علاقتها مع الإنسان والكون، فالكل مقهور: (له مقاليد السّماوات والأرض يبسط الرّزق لمن يشاء ويقدر إنّه بكلّ شيء عليم) الشورى: ١٢. فلا يعود ثمة حاجة لدراسة قوانين تراكم الثروات وتفعيلها اقتصادياً، أما بالنسبة للقوانين الكونية الطبيعية فتتحول إلى مفهوم السُّنن التي يودعها اللّه بشكل قرائني بين الظواهر دون علاقات ارتباط لازمة: (ألم تر إلى ربّك كيف مدّ الظّلّ ولو شاء لجعله ساكنا ثمّ جعلنا الشّمس عليه دليلا. ثمّ قبضناه إلينا قبضا يسيرا) الفرقان: ٤٥ ـ ٤٦.

٩ـ ثم يستثير مجرد ذكر الدين صراعات البشرية وانقساماتها، لا بين الأديان فحسب كما كان من حروب بين الفرنجة والعرب وأسميت بالحروب الصليبية، أو ما هو كائن بين الهندوس والمسلمين، بل وكذلك بين طوائف الدين الواحد، لهذا يبدو البحث في الخلاص عبر الدين غير متوافق مع العالمية بالرغم من فهم العالم الصناعي المتقدّم في الشمال لهذه العالمية بوصفها (مركزية) متعالية على النصف الجنوبي من الكرة الأرضية ومهيمنة على شعوبها. ثم إن الدين بحكم هذه الانقسامات لا يشكل في نظر البعض كالعلم مرجعية تتوحّد حول قواعده التعميمية المشتركة كافة الحضارات الإنسانية، بل على النقيض من ذلك يشكل الدين مرجعيات عصبوية متنافرة ومتناحرة، ولا يجدي القول في هذه الحالة حتى بالخصائص المشتركة للديانات الإبراهيمية الثلاث، فالمفاهيم التي

يأخذ بها المسلمون والمسيحيون واليهود فيما يختص بالعلاقة بين اللّه والإنسان تختلف اختلافاً جذرياً.

١٠ـ ثم هناك نوعية الحدود أو العقوبات والتأويلات المختلفة لمناطها، فهناك الصلب وتقطيع الأيدي والأرجل من خلاف.

(إنّما جزاء الّذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدّنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم) المائدة: ٣٣. ويطبق بعض الفقهاء هذا النص على جرائم السطو المسطح تحت اسم (حدّ الحرابة).

وهناك عقوبات المثل: (وكتبنا عليهم فيها أنّ النّفس بالنّفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسّنّ بالسّنّ والجروح قصاص فمن تصدّق به فهو كفّارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظّالمون) المائدة: ٤٥.

وكذلك حد القطع للسارق والسارقة: (والسّارق والسّارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم) المائدة: ٣٨.

ثم الزانية والزاني رجماً إن كانا محصنين فيما أسند إلى ما قيل أنه سقط من القرآن أو أسقط، أو فيما أسند إلى السنّة تطبيقاً. أما الحدّ الوارد في القرآن فهو الجلد: (الزّانية والزّاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مئة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين) النور: ٢.

١١ـ ثم هناك المفاهيم الاصطفائية التي تبدو متماهية مع نظرية الشعب المختار وتداعيات الاصطفاء العرقي: (يابني إسرائيل اذكروا نعمتي الّتي أنعمت عليكم وأنّي فضّلتكم على العالمين) البقرة: ٤٧. وكذلك اصطفاء نسل محدد: (إنّ الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين. ذرّيّة بعضها من بعض والله سميع عليم) آل عمران: ٣٣ ـ ٣٤.

١٢ـ ثم هناك ما يبدو وكأنه تكريس إلهي للتفاوت الطبقي: (والله فضّل بعضكم على بعض في الرّزق فما الّذين فضّلوا برآدّي رزقهم على ما ملكت أيمانهم فهم فيه سواء أفبنعمة الله يجحدون) النحل: ٧١.

١٣ـ ثم هناك ما يبدو كأزلية لتفرق الجماعات وانقساماتها عبر الأديان: (وأنزلنا إليك

الكتاب بالحقّ مصدّقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتّبع أهواءهم عمّا جاءك من الحقّ لكلٍّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمّة واحدة ولكن ليبلوكم في مآ آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبّئكم بما كنتم فيه تختلفون) المائدة: ٤٨. وكذلك: (ولو شاء ربّك لجعل النّاس أمّة واحدة ولا يزالون مختلفين. إلاّ من رحم ربّك ولذلك خلقهم وتمّت كلمة ربّك لأملأنّ جهنّم من الجنّة والنّاس أجمعين) هود: ١١٨ ـ ١١٩.

١٤ـ وهناك ما يربط بين شعائر القربان وأصول الأضحية البشرية: (فبشّرناه بغلام حليم. فلمّا بلغ معه السّعي قال يا بنيّ إنّي أرى في المنام أنّي أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصّابرين. فلمّا أسلما وتلّه للجبين. وناديناه أن يا إبراهيم. قد صدّقت الرّؤيا إنّا كذلك نجزي المحسنين. إنّ هذا لهو البلاء المبين. وفديناه بذبح عظيم) الصافات: ١٠١ـ١٠٧. فما تم لاحقاً من فداء يُنظر إليه كمجرد بديل عن أصل مطلوب، أي القربان البشري.

الإطار المعرفي والسيكولوجي لهذه السلوب:

إنها سلوب وإشكاليات آخذة بخناق بعضها، فكأن لسان حالها يخاطبنا باستحالة ما نطلبه في القرآن من وعي مطلق وشامل ومحيط يعادل موضوعيّاً مطلق الوجود الكوني وحركته ومطلق الإنسان فيه.

إن الفهم البشري لنصوص القرآن على هذا النحو، وهو فهم متشعب اتسع في مجراه عبر عشرة من القرون - باعتبار عصر التدوين وما بعده - يؤكد على كل الجوانب التي يمكن أن تستلب الإنسان، فهو ليس مجرد فهم مجزأ ولكنه يشكل منظومة عقلية وسلوكية، بداية من استلاب الإنسان بالعبودية ومعنى الطاعة، وتفريغ شحنات وعيه ونزوعه العلمي، ثم تجريده عن ممارسة أي شكل من أشكال تقرير سيادته بمنطق الحاكمية الإلهية، مع دونية الآخر الذميّ، وتدنيس المرأة، واستلاب الفعل الحضاري وقوة العمل، وإعطاء معنى تحقيري للحياة، ودمغها بأزلية التفاوت الاجتماعي والانقسام الديني، إضافة إلى الاصطفاء العرقي والتركيز على العقوبات الحسية، ثم بعد ذلك كله لا تؤدي هذه التضحيات وأشكال القهر والحرمان إلاّ إلى جنة غرائزية تعوض عن كبت هذه الغرائز في الدنيا، وتسوّد الصورة من بعد هذه القيم حين يصبح الإنسان نفسه قرباناً في

أضحية.

إنّ كل المذاهب الوضعية، مع جزئيتها وقصورها، تبدو أقرب للإنسان المعاصر من منظومة هذه المفاهيم، وذلك دون أن نسقط من وعينا تفسيرات وتأويلات في الموروث حاولت أن تخفّف من وطأة هذه المفاهيم ولكنها لم تخرج عن نسقها العام، وكذلك لا نسقط من وعينا محاولات للتوفيق بين الحكمة والشريعة بمنطق عقلاني وفلسفات جنحت نحو البرهان وكتابات اجتماعية وتاريخية تبدت فيها روح النقد، وكذلك لا نسقط من وعينا تفسيرات وتأويلات معاصرة على مدى ما مضى من قرن ونصف من الزمان.

ولكن كل ذلك، وما فيه من ومضات وإضاءات، لا يندرج ضمن مشروعية الفكر السائد، إذا لم أقل الرسمي أو المدرسي بالمعنى الفكري والمنهاجي.

فهل نعود إلى الدوامة من جديد، بلا وضعية عانينا سلوبها، مثالية كانت أو مادية وبلا دين عانينا سلوبه وفق هذه المنظومة المفاهيمية السائدة والمستحكمة؟ أم نحاول الوقوف بينهما بمنطق السلب (اللاأدري)؟

الاتجاه نحو تعميق الدراسات:

هذا بعض ما عرض لنا من إشكاليات منذ صدور الكتاب في عام ١٩٧٩فوجدت نفسي في غمار التفكيك لما بدا للناس كمسلّمات، يدارون إشكالياتها وحساسياتها بمحسّنات بديعية حين يختص الأمر بطرحها، أو بحيل شرعية، حين يختص الأمر بتطبيق الأحكام، أو بحجج تبريرية خصوصاً حين يتساءل المسيحي العربي - مثلاً - عن موقعه في مشروع دولة إسلامية قياساً إلى الطروحات المعاصرة حول الدولة الوطنية وحقوق المواطنية المتكافئة دستورياً وفي إطار العيش المشترك.

انصرفت طوال ما مضى من سنوات لتعميق المنهج ومعالجة الإشكاليات، مؤجلاً الطبعة الثانية للكتاب حتى تأتي ضمن عمل موسوعي وكمقدمة له، وكوثيقة تأسيسية، فموضوعات الكتاب تختزن في داخل فقراتها موضوعات عديدة عُجنت ببعضها، ولم أستطع وقتها تفكيكها لأنها كانت تأسرني بشموليتها وليس تفاصيلها. وقد كنت آمل بإيضاح كيفية التعامل معرفياً ومنهجياً مع نصوص القرآن لتجاوز هذه الإشكاليات، على أن تتسع قاعدة الباحثين - ضمن هذه المنهجية - ولهذا كتبت في مقدمة الطبعة الأولى للعالمية ما يشير إلى هذا المعنى:

« لن يفوت القارئ أن يكتشف في هذا الكتاب، أسلوباً جديداً في (تحليل) القرآن وفي نهجه ضمن معطيات عقلية جديدة. لم أحاول (العصرنة)، وإنما حاولت (الاكتشاف) بوعي مفهومي تاريخي مغاير. فالقرآن وهو يكشف عن متغيرات عصورية يظل دائماً أكبر من أي عصر ومهيمناً عليه بوعي متقدم. أسلوبنا يعتمد على (التحليل) عوضاً عن (التفسير)؛ وعلى (التبيين المنهجي) في إطار الوحدة القرآنية، بطرح (الجزء) في إطار (الكل)، عوضاً عن التفسير التقليدي للكتاب في أجزائه. وهي محاولة جديدة تتطلب استيعاباً مسبقاً لعدة علوم تخصصية في مجالات التاريخ واللغة والطبيعيات والفلسفة إضافة إلى علوم الثقافات القديمة والأديان المقارنة. ولا أعتقد أنه بإمكاني ادعاء هذا النمط من الاستيعاب الموسوعي. لم أطرح - إذن - سوى مقدمة التحليل المنهجي وكيفيته؛ على أمل أن ينهض بالعبء الضروري طائفة من العلماء المتخصصين في مختلف هذه المجالات.»

بعدها بدأت التأسيس على (أصول) العالمية لتفكيك هذه الإشكاليات، وتثبيت المنهج كمقدمة للعمل الموسوعي. فبدأت بدراسة (مكامن الأزمة التاريخية في تطور الفكر العربي) في عام ١٩٧٩[١٠] لطرح الرؤية المستقبلية للمصير العربي من خلال القرآن بحيث يخرج المفكر العربي (من يأس المرحلة إلى تفاؤل التاريخ). وقد بلورت تلك الدراسة مفهوم (التدافع العربي - الإسرائيلي) وعلاقة الغيب بحركة الواقع التاريخي، ثم تعمقت تلك الدراسة على صعيد المنهج في محاضرة (الفكر الديني التاريخي ومناهج العلوم التطورية)[١١] حيث كنت ألح على تثبيت خصائص الشخصية العربية في إطار عالميتها ودون تذويب لها بطرح معنى (المكان) والارتباط به وما يعنيه التدافع العربي - الإسرائيلي من ميلاد جديد للشخصية العربية وليس خارج ذلك.

وهو أمر بدا فهمه متعسراً لدى البعض من الذين لم يميزوا بين طرحي للخصوصية العربية وعالمية الرسالة التي خرج بها العربي، فأفقدوه مكانيته، كما أعطى غيرهم تصورات سلبية لمفاهيمه القومية، فبدأ تركيزي هذه الناحية بالذات، معنى العالمية والانتماء المكاني بذات الوقت. واتخذت من مصر حالة محددة في دراستي: (الفصل بين مصر والعروبة.. فصل بين المكان والتاريخ)[١٢] ثم عمدت لإعادة قراءة مفاهيم الانتماء العربي للخصوصية وللمكان وفي إطار عالميته وبمنطق التدافع العربي- الإسرائيلي في

دراسات لاحقة، منها (الدين والرابطة الحضارية)[١٣] و(الظاهرة الإسرائيلية وفق منهج جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) [١٤] و(مقدمات قيام العالمية الإسلامية الثانية)[١٥] ثم مضيت بالحفر عميقاً لاكتشاف الكيفية التي يفهم بها العربي علاقات الانتماء للمكان مع ارتباطه بعالميته، أي الكيفية التي يفهم بها معنى الوطن والقومية وفي إطار نزوعه العالمي، فكانت دراسة: (المفهوم القرآني للعروبة والدار في مقابل القومية والوطن - مقدمات تحليلية في فوارق النسق المعرفي وكيفية توحيد المسار المستقبلي للشخصية العربية)[١٦].

إشكالية الارتباط بين العرب والعالمية الثانية:

قد ركّزت على الدور العربي في إطار التدافع بين العرب وإسرائيل كأحد متاحات الخلاص البشري، بما عنى للبعض نزعة قومية سافرة.

وقد مرَّت البشرية بقرون من التجارب المُرّة لتنتهي بعدها إلى إدانة المفاهيم التي تتركز حول الذات القومية وادعاء التفوق الآري أو التفضيل العرقي، أو حتى أن يدعي قطب حضاري معين قوامته على البشرية.

وقد فهم البعض من كتاب «العالمية الإسلامية» وجود تناقض ما بين طرح المنهج الكوني والخطاب العالمي من جهة وإسناد الدور للإنسان العربي من جهة أُخرى، أي بما يستدعي الطروحات العصبوية أو حتى العنصرية. وبدا أن ذلك الطرح يتناقض مع القرآن نفسه: (يا أيّها النّاس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم إنّ الله عليم خبير) الحجرات: ١٣. وهذا أحد جوانب الالتباس في فهم هذا الكتاب. إذ لم ينظر بعض القراء إلى الكيفية التي طرحت بها دور الإنسان العربي في إطار (العالمية الإسلامية الثانية).

(فالعالمية الإسلامية الثانية) تعبير عن دلالة الكتاب (التاريخية)، حيث يطرح تنامي الدورات الدينية ضمن أربع مراحل، بداية بالدورة العائلية (آدم) ثم الدورة القبلية (بنو إسرائيل) ثم الدورة الأمية (العالمية الإسلامية الأولى) التي شملت غير الكتابيين، ما بين المحيطين: الأطلسي غرباً والهادي شرقاً، منطلقة من الوسط من العالم القديم. ثم الدورة العالمية الشاملة (العالمية الإسلامية الثانية) حيث يظهر الهدى ودين الحق على مستوى العالم كله فيستوعب كافة الأنساق الحضارية والدينية لما تبقى من الشعوب الأمية غير الكتابية وتلك الكتابية[١٧].

ويُستمد مفهومنا لهذه الدورات الحضارية الدينية، التي تبدأ بالعائلة وتنتهي إلى الكل البشري، من سياق الخطاب الإلهي في القرآن الكريم، كما فصّلناه في الكتاب. إذ إنه خطاب يقوم على (التدافع) بين هذه الحالات وحالات أخرى نقيضة لها ومماثلة لها من جنسها. ففي مقابل إبليس كان هناك آدم، وفي مقابل فرعون وقومه كان هناك موسى وقومه، وفي مقابل الأمية الرومانية ذات الجذور الهيلينية وإن اتخذت المسيحية بشكل معين، وكذلك مماثلها الأميّ الفارسي، كانت هناك في مقابل عالمية الأميّين الإسلامية الأولى، وفي مقابل الحضارة الوضعية العالمية الراهنة والشاملة والتي تنطلق من (المركزية الغربية) هناك عالمية الإسلام الشاملة أيضاً والتي ستليها بإذن اللّه منطلقة من الوسط العربي العالمي.

فمفهوم الدورات التاريخية والتدافع الحضاري منذ آدم وإلى عصرنا الراهن وما بعده، محكوم بسياق قرآني يستند إلى منظور دفع الباطل بالحق، وما الوجود الإسرائيلي المعاصر الذي جاء من وراء التاريخ إلاّ مقدّمة لإنهاء عالمية الإسلام الأولى وفرض الحقبة الوضعية على الإنسان العربي، وستعيش البلدان العربية هذه الحقبة الوضعية، وبكل تفلّتها، شاءت أم أبت، إلاّ منطقة واحدة تستعصي (خصائصها التكوينية) عليها، وقد ذكرت ذلك بنص واضح في الكتاب منذ عام ١٩٧٩م تحت عنوان: (الخلاصة التاريخية للمنهج) موضحاً: (أن الوضعية العالمية وفي مقدمتها إسرائيل قد صادفا نجاحاً ما بين النيل والفرات ويحاولان فعل كل ممكن مضاد على مستوى الجزيرة العربية والمغرب).

فالعالمية الإسلامية الثانية تتولد تاريخياً من خلال تدافع عربي - إسرائيلي يكون مقدمة لظهور الهدى ودين الحق في العالم كلّه، لا عبر انتصار ذاتي للخصوصية العربية، أو تمركز عربي حول الذات ولا عبر وعي استرجاعي يعيد إنتصار الماضي الأميّ في الحاضر العالمي، ولكن عبر تجاوز الإنسان العربي للمنحَيين، الذاتي والماضوي، باتجاه رؤية كونية وعالمية جديدة يستمدّها من خلال تدافعه المستقبلي مع إسرائيل ومرتكزات الحضارة الوضعية العالمية الشاملة.

وليس في هذا القول أدنى نوع من استلاب الآخرين في هذا العالم بجعل العرب بديلاً عنهم في مجرى تطور العالم كلّه - عبر مختلف أنساقه الحضارية ومناهجه المعرفية - باتجاه البديل العالمي للحضارة الوضعية الراهنة فالدور العربي يتأسس على (نقائض)

الصهيونية باعتبارها ارتداداً للذات، وعلى نقائض الوضعية باعتبارها فلسفة للصراع كما سنرى من صفحات الكتاب. إذ لا يكون هذا البديل الحضاري العالمي من خصائص ما هو راهن، وإنّما يكون نقيضاً له. فالمسألة هنا لا ترجع إلى ذاتية عربية ولكن إلى سياق دور تاريخي ومضمونه. ولابدّ لكل دور تاريخيٍ من مرتكز اجتماعي، وعبر منطق التدافع الذي يولّد الخصائص النقيضة، وإلاّ أصبحت النظريات والفلسفات أفكاراً تائهة في الفراغ، أقلها كيف تؤسّس لعدالة اجتماعية حين لا يتبنّى الفقراء، وعبر مصالحهم وليس بالوعظ والإرشاد، هذا المطلب؟! فثمة تحليل جدلي لهذا التدافع العربي - الإسرائيلي، والذي سينتهي بالإنسان العربي، شاء أم أبى، إلى تبني الحضارة العالمية البديلة، فالقضية هنا ترتبط بالدور وليس بالذات، ولا تلغي أدوار الآخرين في هذا العالم، ولا حتى في إطار الحضارة الغربية نفسها وفي داخل الكيان الإسرائيلي نفسه.

وكما أننا لا نجرّد العالم، بمختلف أنساقه الحضارية ومناهجه المعرفية عن دوره المرتبط بخصائصه، كذلك يجب ألاّ نجرد العرب عن دورهم المرتبط بخصائصهم، فهم (كعرب) حَمَلَة لهذا الدور، وأي محاولة لتهميش الشخصية العربية أو ترذيلها أو الطعن في قدراتها أو خصائصها أمر لا تفيد منه إلاّ الصهيونية والحضارة الوضعية العالمية الراهنة.

فالعربي هو حامل خصائص العالمية الإسلامية الثانية والشاملة، كما حمل من قبل خصائص العالمية الإسلامية الأولى، فمن يرد إدانة الشخصية العربية اليوم ويهمشها، فعليه أن يبتدىء بتهميشها والحط من قدرها منذ أن باشرت دورها تحت قيادة النبيّ والرسول الخاتم من قبل، فمن ذا الذي كان يفكر وقتها أن (حفنة من الأعراب) ستحمل حضارة شبه عالمية بديلة لتستوي بها ما بين المحيطين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً منطلقة من الوسط في العالم، ثم تنحسر إلى هذا الوسط مجدّداً لتبني كيانها المعاصر من بعد الضغط التتري شرقاً والإفرنجي غرباً؟ فإذا كان علينا أن نتحدث عن سلبيات في الفكر والممارسات القومية قصرت دون فهم (الدفع الإسلامي) فعلينا أن نتحدث أيضاً عن سلبيات في الفكر والممارسات الدينية قصرت دون فهم (خصائص الشخصية العربية).

مناهج التاريخ ومنطق الاستيعاب والتجاوز:

إذن، فهذا هو مضمون العنوان (التاريخي) للكتاب (العالمية الإسلامية الثانية) المستند إلى منطق التدافع والدورات، من لدن آدم وإلى عصرنا الحاضر. فالكتاب يمنهج لفهم

التاريخ (إسلامياً) من هذه الزاوية، منطلقاً من علاقة الغيب المدروسة والمحققة بحركة الواقع البشري وباتجاه الغايات، ولكن دون أن يلغي المناهج الأخرى في فهم التاريخ، وإنما (يستوعب) مقولاتها أياً كانت مصادرها، ثم (يتجاوزها) باتجاه منظور كوني فكل ما هو دون المنهج القرآني الكوني لا يعتبر منفياً ولكن يعتبر (جزئياً)، يستعاد ويسترجع منهجياً لهذه الكونية ويُضبط في إطارها.

فالتاريخ البشري وإن تمظهر في كثير من قوانينه بمنطق (التحدّي والاستجابة) أو (الصراع الطبقي) أو (روح الحضارات) وما إلى ذلك من مؤثرات مختلفة، فإن المنظور الذي لم يدرس تاريخياً بعد هو مفهوم التدافع بين الوضعي والديني عبر التاريخ بامتداد رأسي في مجرى الزمن من آدم وإلى اليوم، وباتساع أفقي في مجرى المكان تبعاً لاتساع الحالات من العائلية وإلى العالمية. إضافة إلى ظاهرة أساسية ترتبط بمجريات هذا التدافع بين الوضعي والديني ضمن حيّز جغرافي يرتبط به تاريخ الوسط من العالم تحديداً وهي المنطقة التي تربط بين آسيا وأفريقيا وأوروبا، أي وسط العالم القديم.

فنحن - إذن - لا نطرح مفهوماً تاريخياً بديلاً لمختلف ما أسّسته مدارس علم التاريخ، ولكنا نضيف إليه بُعْداً افتقرته ولم تتعامل معه، وهو بعد التدافع الوضعي - الديني. ودون أن ننحو منحى من (يؤلّه)التاريخ بمنطق لاهوتي يستلب فيه فعالية الإنسان وقوانين الطبيعة.

كذلك إذا كنا نختلف مع المدارس الوضعية في منطلقاتها وغاياتها حين تجرد التاريخ عن أي بُعْد غيبي مؤثر في حركة الواقع فإننا لا نرفض جملة وتفصيلاً تعاملها مع محركات معينة، اجتماعية كانت أو حضارية. بل نأخذها بمنطق (الاستيعاب والتجاوز) كما نكرر دائماً. أمّا الخط الفاصل بيننا وبين تلك المدارس الوضعية أننا ننطلق من (غائية الخلق) واتجاهه الحتمي نحو (الحق). ولكن دون أن نجعل من هذه الحتمية جبرية لاهوتية تصادر الإنسان والطبيعة، إذ إن مجرى هذه الحتمية يشق عبر تفاعل الغيب مع الواقع تفاعلاً جدلياً ولهذا كان منطق (الدورات والتدافع) وتبادل التأثيرات بين الديني والوضعي. فعبر منهجية القرآن نفهم (كن فيكون) في إطار توسطات جدلية للفعل الإلهي وليس بمنطق الاستلاب[١٨].

إعادة قراءة نصوص الاستلاب:

إذا كنا قد صرفنا جهداً فيما وثقناه من محاضرات ودراسات للكشف عن خصائص

الإنسان العربي في إطار عالميته، فإننا قد بذلنا جهداً في إعادة قراءة كافة النصوص القرآنية التي يُفهم من ظاهرها معاني الاستلاب، وعلى ضوء منهجية القرآن المعرفية، وذلك حتى يسترد الإنسان - وفق النص القرآني - موقعه في إطار الجدل الكوني وبمعزل عن أي استلاب لاهوتي. فكانت محاضرتنا بعنوان (التأسيس القرآني للمجتمع المعاصر)[١٩] حيث نفينا الجانب الاستلابي في معنى العبودية لله مقارنة باستلاب المالك للعبد المملوك وفق المنطق البشري، وكذلك أتينا على تحليل معنى التفاضل في الرزق خارج توهمات المنطق القدري إذ يشير الله في سورة النحل إلى مصدر التفاضل باعتباره راجعاً إلى التحكم الإنساني في فائض القيمة. كما أوضحنا مفهوم الحرية المؤسس على حالة السلم الاجتماعي والاقتصادي كقاعدة لحرية القرار[٢٠].

- **إعادة قراءة نصوص التشريعات والموقف من حركات الصحوة:**

ثم كان تركيزنا على جانبين أساسيين يعتبران من أهم إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر:

الجانب الأول: ويختص بإعادة قراءة نصوص التشريعات الإسلامية، وكيفية فهم السنة النبوية الصحيحة.

والجانب الثاني: ويختص بأوضاع حركات الصحوة الإسلامية المعاصرة.

أولا: على صعيد التشريعات الإسلامية:

أوضحنا ما يتميز به التشريع الإسلامي من (تخفيف ورحمة) في مقابل تشريعات (الإصر والأغلال) اليهودية عبر البحث في نسق كل من الديانتين وصياغتهما التاريخية والمنهجية وكيفية علاقة كل منهما بالله، فإذا يتجه النسق اليهودي إلى شرعة الإصر والأغلال وإلى العقوبات الخارقة المماثلة للعطاء الإعجازي الخارق كشق البحر مثلاً، وإلى (الحاكمية الإلهية) المباشرة وثم (حاكمية الاستخلاف) كما كان لداود وسليمان، وإلى الخطاب الحصري المتجه إلى بني إسرائيل تحديداً، فإن النسق الإسلامي ينسخ النسق اليهودي ويعتمد في المقابل على شرعة (التخفيف والرحمة) وعلى خلوه من المعجزات الحسية المنظورة وعلى (حاكمية الكتاب) المتفاعل مع العقل عبر تطورات الأزمنة واختلاف الأماكن، واستناداً إلى (عالمية الخطاب) الذي من شأنه أن يتفاعل مع

كافة الأنساق الحضارية والمناهج المعرفية فلا يكون حصراً على نسبية التطبيق العربي وتاريخانيته.

ولهذا أعددنا دراسة: (المحددات القرآنية لصياغة النص التشريعي بين المطلق والنسبي وبين الشرعة والمنهاج)[٢١] وقد سبق لنا أن اعترضنا على قيام النظام السوداني بتطبيق حدود الإصر والأغلال على المسلمين بما في ذلك الصلب وقطع الأيدي باعتبارها عقوبات (نكال)[٢٢] غير أن تلك الدراسات كانت محاولة ابتدائية اكتملت بالدراسات اللاحقة، ولكنها كانت مقدمة أساسية لها.

وثانيا: على صعيد السنة النبوية وأسباب النزول:

وفي هذا الإطار التشريعي كان لابدّ من إعادة قراءة للسنة النبوية الشريفة وتطبيقاتها وبالذات فيما نسب إليها من تطبيقات تنسخ - على حد زعم البعض - نصوصاً قرآنية أو تأخذ بشرعة الإصر والأغلال، فأوضحنا أن (السنة النبوية هي التبيين بالقرآن)[٢٣] ووجهنا إلى ضرورة القراءة التحليلية والنقدية لموروثنا عن عصر التدوين والمتعلق بأسباب النزول والأحاديث والسيرة، فهناك التباسات كثيرة ولهذا كتبنا ضعوا هذه العلوم في مكانها الصحيح ـ أسباب النزول والأحاديث والسيرة)[٢٤] وكذلك (نأخذ بأسباب النزول ولكنا نعرف حدودها)[٢٥].

وثالثا: على صعيد حركات الصحوة الإسلامية المعاصرة:

وقد تطلب التواصل مع هذا الجهد توجيه الخطاب إلى الحركات الدينية المعاصرة، وبالرغم من أننا قمنا بذلك في دراسة (الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن) والمشار إليها في مقدمة هذا المدخل، فقد حددنا مكامن الأزمة في تركيب هذه الحركات من خلال دراسة بعنوان (الحركات الدينية - الإشكالية المعرفية وعالمية الثقافة المعاصرة)[٢٦] موضحين فشل اختيارات هذه الحركات على مستوى الفكر والممارسة، فهي عاجزة عن مواجهة مشكلة التعددية ضمن نطاق الفكر الإسلامي وبما يصون وحدة الجماعة الوطنية، لأنها لا تدرك مميزات الخطاب الإلهي حين يتوجه تارة للناس بالمستوى التعميمي الإنساني، وحين يتوجه تارة للمؤمنين والمسلمين بمنطق التخصيص. كما جهلوا الخطاب الإلهي التاريخي الذي يميز بين حالات الأمم وتشريعاتها، فطبقوا

على المسلمين التشريعات التوراتية دون أن يتبينوا صحيح السنة ودون أن يتبصروا في منهجية القرآن الضابطة لهذا النسخ. كما زرعوا المفهوم التوراتي حول (التكفير) داخل المفهوم الإسلامي القائم على (التطهير)، وحولوا عالمية الإسلام إلى مجتمعات الانغلاق التلمودي غير القابلة للتعايش لا مع مواطنيها ولا مع غيرها. وحولوا مفهوم (الأمة الوسط) التي ترفض الثنائيات الحضارية إلى منطق الصدام الحضاري.

ثم أكدنا أنه ما من جماعة تنوب عن الأمة باسم الإسلام، وأن ثمة تداخل نسبي بين الأمة والجماعة، فالأمة الداعية إلى الخير والآمرة بالمعروف كما تنص على ذلك سورة آل عمران: (ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) سورة آل عمران: ١٠٤. إنما يُنَصّ عليها بين آيتين، تدعو أولاهما إلى الاعتصام الجمعي بحبل اللّه (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداءً فألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً وكنتم على شفا حفرةٍ من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون) آل عمران: ١٠٣، وتدعو ثانيتها إلى نبذ الفرقة والاختلاف (ولا تكونوا كالّذين تفرّقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البيّنات وأولئك لهم عذاب عظيم) آل عمران: ١٠٥. وهذا ما كتبناه بعنوان: (لا تنظيمات سياسية باسم الإسلام)[٢٧] ثم واصلنا التأكيد على عجز الحركات الدينية المعاصرة واستحالة طرحها لأي بدائل حقيقية وذلك في لقاء مع مجلة (الشاهد) بعنوان: (هل يملك الأصوليون الحل؟!)[٢٨] وما كانت هذه الكتابات والمواقف إلاّ تعميقاً لما أوردته في نصوص الطبعة الأولى للعالمية الإسلامية الثانية بعنوان (لماذا فشلت حركات التجديد - الصفحات من ٢١٤ وإلى ٢١٩).

التمييز بين التوظيف الإلهي للغة والتوظيف العربي:

اقتضى التواصل استمراراً في التعميق المنهجي والمعرفي، وفي حقول شتى تبعاً للإشكاليات المثارة، فأخذت بتطبيق المنهج على (نماذج) من هذه الإشكاليات، ومن بينها - على سبيل المثال - ضوابط الاستخدام اللغوي في القرآن وتحديد العائد المعرفي في معنى المفردات بطريقة ألسنية معاصرة تختلف عن الاستخدام الكلامي الشائع في اللسان العربي القديم، وطبقت ذلك على الفرق بين (لمس) حيث تعني قرآنياً التناول باليد أو الاحتكاك العضوي والحسي، و(مس) حيث تعني التفاعل العقلي والوجداني، فلم يمنع

اللّه (لمس) المصحف فهو للبشر أجمعين وكيفما كانت حالاتهم، فلهم أن يتناولوه، أما (مس) القرآن بما يعني التفاعل مع مكنوناته وأعماقه فيتطلب حالة من الاستعداد (إنَه لقرآن كريم. في كتاب مكنون. لا يمسّه إلا المطهّرون) الواقعة: ٧٧-٧٩.

قد عالجنا هذا النموذج تحت عنوان (مس الكتاب غير لمسه)[٢٩] ولكن لأن هذا التحديد المعرفي القرآني في دلالات الألفاظ يصطدم مع مرويات موروثة فقد طرح سماحة الشيخ المرحوم أحمد بن عبدالعزيز المبارك الرأي الموروث والمخالف في رده علينا - رحمه اللّه - بعنوان (مذاهب الأئمة في مسألة مس المصحف)[٣٠] وقد كان الشيخ أحمد بن عبدالعزيز رئيس دائرة القضاء الشرعي في أبو ظبي، فجمع في مقاله ما بين مرجعية التراث والسلطة الدينية الزمنية التي لم يمارسها بحقي - جزاه اللّه خيراً.

واهتمامي بالإشارة إلى رد الشيخ المبارك، أن رده يشكل (نموذجاً) للمرجعية التراثية في تعاطيها مع أي منهج معرفي معاصر، وسيتكرر هذا النموذج وبنفس أسانيده ومعطياته في نقده للكثير من طروحاتنا. سواء على مستوى معالجة (العائد المعرفي) للمفردة اللغوية أو على مستوى النقض بالأسانيد التاريخية.

ومن هنا يتضح لنا أن معالجة النص القرآني عبر ضوابط الاستخدام الإلهي للمفردة، وهو استخدام مميز يرقى بالمفردة إلى مستوى المصطلح يتعارض مع ما وثقه العرب في لسانهم البلاغي ويصطدم كذلك بمرجعية الموروث، فالاستمرار في مثل هذا العمل وإنجازه ليس بالأمر السهل، علماً بأني قد سبق وأن عالجت هذا الموضوع في كتاب العالمية الإسلامية الثانية حين أوضحنا الفارق بين الاستخدام الإلهي للغة العربية والاستخدام الكلامي العربي البلاغي لها[٣١].

فبما أن القرآن مركب على اللغة كأداة تعبيرية، وبما أنه مركب على منهجية معرفية ضابطة لكل الموضوعات التي يعالجها في كلٍّ واحد، فإن اسخدام هذه الأداة التعبيرية - أي اللغة - يجب أن يكونا بمستوى الانضباط المنهجي نفسه، بحيث تتحول المفردات من مجرد كلام إلى (مصطلحات) دقيقة، وبحيث لا تعطي المفردة أكثر من معنى واحد محدد حيثما استخدمت في الكتاب، وكيفما اختلف سياق توظيفها.

دون ذلك تصبح مفردات الكتاب عرضة لتضارب المعاني واختلاف التأويلات والتفاسير، وقد سبق لي أن ذكرت في العالمية (ص ١٦٤):

ارتقى القرآن بكمالات التميز والتفرد في خصائص الكلمات فما من كلمة إلاّ ولها معناها المحدد الذي لا يحتمل كنفسية العربي تماماً أي تماثل أو تطابق مع كلمة أخرى. ومن هنا يصبح تفسير القرآن من أدق العمليات اللغوية الحضارية التي يعرفها تاريخ اللغات والثقافات في العالم. ما من كلمة إلاّ ولها دلالتها المتميزة ولو بدت مترادفة أو متشابهة، لذلك لا يمكن تفسير القرآن بالاستطراد والتداعي على السياق. وليس الأمر قضية ظاهر وباطن وإنما حرف محدد وقد رأينا كيف أن فرقاً لم يبد للناس جوهرياً بين (مس) و(لمس) قاد إلى اجتهادات كلها خطأ في خطأ. وأقول صراحة أن الأخطاء كثيرة وترجع الأسباب في معظمها إلى مراحل الانحطاط الحضاري اللغوي منذ القرن الهجري الثالث فحمّل القرآن ما ليس من طبيعته وفُهمت مكنوناته خطأ في جوانب هامة تتصل بحياة المسلمين. وسنعرض لهذا في دراسات لاحقة إن شاء اللّه».

ثم حددت الأمر بوضوح أكثر في صفحات لاحقة ومنها ٢٨٩و ٢٩٠شرحت فيها هذه الإشكالية:

«غير أن معرفة اللغة العربية وحدها لا تكفي في الفهم الدقيق لبعض خفايا الكتاب. فالقرآن ليس عربياً فقط باعتباره متنزلاً بلغة العرب ولكنه كبناء إلهي ضمن هذه اللغة استوعب مفردات اللغة نفسها ضمن استخدامات دقيقة للغاية قلّ أن فطن إليها أهل اللغة أنفسهم. من ذلك النموذج الذي سقناه حول استخدام القرآن لعبارة (مس) في غير معنى (لمس) وهو استخدام غابات مميزاته عن المفسرين. إن التحليل الدقيق للقرآن يتطلب (قاموساً قرآنياً) جديداً يعتمد في فكرته على تحديد معاني المفردات كما يحددها القرآن نفسه وكما يستخدمها. فهناك فارق دقيق بين شاعرية العرب اللغوية مع تفردها اللساني ودقة التوظيف القرآني لهذه اللغة. إن هذا القاموس - الذي سيكون شاغلي لفترة طويلة من الزمن - سيكشف عن استخدامات قرآنية للمفردات قلّ أن فكر فيها العرب أنفسهم، وسيساعد في جلاء مفهوميات كثيرة ظلت مكنونة في القرآن. إن مكنونية القرآن التي لا تمسها إلاّ نفوس طاهرة هي ما جعله اللّه لنا من بعد النبوة».

إن هذا الطرح يتصل بقضايا بالغة الحساسية في حياة المسلمين، فحين نقول أن المفردة اللغوية - وفق ضوابط الاستخدام الإلهي لها - لا تعطي سوى معنى واحد محدد ومتميز عن غيره دون تشابه أو ترادف، وأن العائد المعرفي للمفردة في سياق الكلام

العربي ليس هو بالضرورة عائدها المعرفي في البيان القرآني، فإن هذا المفهوم ينسحب على إعادة معالجة معنى المفردات في القرآن، حيث سنكتشف - كما مثلت سابقاً - أن مس المصحف هو الإحساس والوعي بمعانيه وليس لمسه عضوياً باليد، فلا يمسه إلاّ المطهرون لا تعني لا يلمسه إلاّ مسلم أو من كان على طهارة.

وتمتد خطورة هذا الطرح إلى التميز بين مفردات تبدو مترادفات، فالعورة في القرآن غير الفرج، والسَوْأة غير العورة، والحجاب غير الخمار، والأرض المحرمة غير الأرض المقدسة، والأمر الإلهي غير الإرادة الإلهية، وكلاهما غير المشيئة الإلهية، والمكنون غير الباطن، والأميّ ليس عديم القراءة والكتابة ولكنه غير الكتابي - ولا يعني ذلك معرفة النبي بالكتابة، فالنبي أمي بوصفه على غير كتاب سابق ولكنه أيضاً (لا يخط بيمينه)، فاجتمعت لديه صفتان (أمي غير كتابي - ولا يخط بيمينه).

أهمية هذا العمل اللغوي القرآني أنه يتصل في جانب كبير منه بخصائص (البنائية القرآنية) التي تعطيه صفة (الإطلاق) حيث يمكن وقتها الإجابة على ذلك التساؤل اللحوح: (كيف يمكن لكتاب لا تتجاوز كلماته السبعة عشر ألفاً ونيف أن يحتوي قضايا الوجود ويكون معادلاً موضوعياً للوجود الكوني وحركته مهما تغير الزمان والمكان؟).

إن هذا الأمر يتطلب جهداً موسوعياً ولا شك، خصوصاً حين نشرع في تحديد العائد المعرفي للمفردة في إطار الاستخدام القرآني لها، حيث يكون (حفرنا الألسني) من داخل بنائية القرآن وفي إطار منهجيته الضابطة.

إن القرآن كون تحكمه بنائية في غاية الانضباط المنهجي، ولهذا قال اللّه: (فلا أقسم بمواقع النّجوم. وإنّه لقسم لو تعلمون عظيم. إنّه لقرآن كريم. في كتاب مكنون. لا يمسّه إلا المطهّرون. تنزيل من ربّ العالمين) الواقعة: ٧٥-٨٠ . فكما تخضع البنائية الكونية الطبيعية لضوابط المجموعة الشمسية كلها، فإن خرج نجم عن مداره واصطدم بغيره اختلت موازين الأجرام كلها، فكذلك القرآن، بنائية منضبطة إلى مستوى الحرف وإعرابه وتشكيله، (فلا أقسم بمواقع النجوم). وعلى هذا الأساس يجب التعامل مع الكونية القرآنية. وهذا ما يميز الاستخدام الإلهي للغة عن الاستخدام البشري، ومن هنا يكتسب القرآن خصائصه البنائية. ومن هنا بالتحديد تكون استجابته للتحليل المنهجي في إطار وحدته العضوية التي صيغ بها حين عمد الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم وسلم إلى إعادة

الترتيب (الوقفي) لآيات الكتاب قبل التحاقه بالملأ الأعلى بقليل. وقد أشرنا إلى ذلك في صفحات الطبعة الأولى للعالمية (٦٩ و ١٧٠).

ضوابط الاستخدام المنهجي النبوي للغة:

وهذه إشكالية أخرى في معالجة (متن) الأحاديث النبوية قبل الانصراف إلى أسانيدها. فكما سبق وأن أكدت على الاستخدام الإلهي المميز لمفردات اللغة العربية فإني أؤكد أيضاً على التوافق والانسجام التامين بين لغة الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم وسلم ولغة القرآن بحيث لا يحدث التضارب في المعاني والدلالات، واتخذت نموذجاً لذلك الحديث المنسوب إلى الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم وسلم، والذي يرد فيه القول (كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته). وأوضحت تضاربه مع آيتين وردتا في القرآن، الأولى: (يا أيّها الّذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب أليم) البقرة: ١٠٤. وكذلك (من الّذين هادوا يحرّفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليّا بألسنتهم وطعنا في الدّين ولو أنّهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم وأقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون إلاّ قليلا) النساء: ٤٦.

إن دلالات (راعنا) التي نهى اللّه عنها مرتين واستبدلها بـ (انظرنا) خطيرة جداً، فراعنا تحط من قدر الناس بتحويلهم إلى (رعية) من مرعى حيث يقودها الراعي بعصاه. أما (انظرنا) فمن النظر والعناية والتكافؤ. ولم يستخدم اللّه في كل القرآن مفردة مراعاة أو رعاية وإنما استخدم مفردة (عناية) رجوعاً إلى العين والنظر، وهكذا خاطب نوحاً (واصنع الفلك بأعيننا ووحينا) هود: ٣٧. وكذلك: (تجري بأعيننا جزاءً لمن كان كُفر) القمر: ١٤. وكذلك خاطب موسى: (وألقيتُ عليك محبّةً منّي ولتصنع على عيني) طه: ٣٩. وكذلك خاطب محمّداً: (واصبر لحكم ربّك فإنّك بأعيننا) الطور: ٤٨.

فالمسألة هنا منهجية إذ ترتبط بمضمون العلاقة بين اللّه والبشر وبين الأنبياء والبشر، فلا تنحط إلى دونية البهائم، فاللّه لا يستلب الإنسان ولا يحط من قيمته، وقد عزا اللّه ذلك الأمر إلى تحريفات اليهود في آية (النساء: ٤٦).

فلغة الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم وسلم تتوافق بالضرورة المنهجية مع لغة القرآن، لتوثيق وحدة المقاصد والمعاني، ولهذا جعلت من لغة القرآن المميزة مرجعاً لتوثيق (متن) الأحاديث أياً كان سندها.

كما أن الذين جاءوا بهذا المتن حول الرعية والمراعاة لم يتبينوا موقف القرآن من مجتمعات البداوة والرعي، فقد أظهر اللّه ما تنطوي عليه سلوكيات تلك المجتمعات من قسوة ونفاق، وقد واجه موسى هذه الحالة في أرض مدين: (ولمّا ورد ماء مدين وجد عليه أمّة من النّاس يسقون ووجد من دونهم امرأتين تذودان قال ما خطبكما قالتا لا نسقي حتّى يصدر الرّعاء وأبونا شيخ كبير) القصص: ٢٣. وكذلك واجه محمّد صلّى الله عليه وآله وسلم وسلم هذه الحالة في المدينة فخاطبه اللّه بقوله: (الأعراب أشدّ كفرا ونفاقا وأجدر ألاّ يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والله عليم حكيم) التوبة: ٩٧. والأعراب في لغة القرآن هي البدو والبداوة قياساً إلى الحضر (وممّن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة) التوبة:١٠١. ويتأكّد معنى البداوة للأعراب في قول اللّه: (يحسبون الأحزاب لم يذهبوا وإن يأت الأحزاب يودّوا لو أنّهم بادون في الأعراب يسألون عن أنبائكم ولو كانوا فيكم ما قاتلوا إلا قليلا) الأحزاب:٢٠. ولم يرد الاستثناء في حقّهم إلاّ قليلاً: (ومن الأعراب من يؤمن باللّه واليوم الآخر) التوبة: ٩٩. وبصياغة التبعيض (ومن الأعراب).

فالقرآن يتوجه بالنقد إلى سلوكية الراعي والرعية، وحياة الأعراب والبداوة بقيمها الاجتماعية والأخلاقية، وتنابذها ومطلقاتها الفردية، ثم يحذر من استخدام هذه المصطلحات (راعنا) ويربط بين قول اليهود (راعنا) ولعنته عليهم، فكيف يجيز البعض لنفسه إسناد حديث للرسول يتناقض في متنه مع منهجية القرآن وضوابط معانيه لمجرد انصرافه إلى السند وليس المتن؟

قد شوه كثير من المؤرخين تاريخ صدر الإسلام كما شوّه السيرة النبوية الشريفة وذلك بأن جعل منطلق الإسلام من بيئة بدوية وأعرابية، وهذا ليس بصحيح، فقد انطلق الإسلام من البلدة الحرام وهي موئل حضري ومركزاً لتجارة الصيف والشتاء، وحين كانت الهجرة فقد اتجهت إلى مركز حضري آخر في المدينة المنورة، أما الأعراب في البادية فقد استعصوا على الإسلام، وشكلوا سنداً لزعماء الشرك من قريش في معركة الأحزاب، كما مارسوا العصيان أكثر من مرّة حتى قال اللّه فيهم: (وإن يريدوا أن يخدعوك فإنّ حسبك الله هو الّذي أيّدك بنصره وبالمؤمنين. وألّف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألّفت بين قلوبهم ولكنّ الله ألّف بينهم إنّه عزيز حكيم) الأنفال: ٦٢ - ٦٣. فبعزة اللّه ثم حكمته تمّ تأليف تلك المطلقات الفردية المتنابذة.

ونفس الخطأ يرتكب في التاريخ المعاصر حين يطرح البعض بأن قيام الدولة السعودية الأولى (١٧٤٥- ١٨١٨) وما يليها كانت حلفاً بين البدو وسلفية الشيخ محمّد بن عبد الوهاب، في حين أن ذلك الحلف قد انطلق من مركز حضري في (الدرعية) والذين ساندوا الدعوة هم علماء من الحضر وكذلك الذين قادوا مسيرتها. وقد استعصى عليها البدو حتى فرض عليهم عبد العزيز آل سعود في مرحلة الدولة السعودية الثالثة بداية من عام ١٩١٢ التوطين في (الهجر) واضطر حتى إلى قتالهم حين عارضه زعماء قبائل مطير والعجمان وعتيبة (فيصل الدويش وابن حثلين وبن بجاد) وذلك في معركة (آبار السبلة) عام ١٩٢٩.[٣٢]

وإلى هؤلاء البدو تنسب كل الممارسات السلبية في تجربة الدولة السعودية عبر الثلاثة حقب، بما في ذلك أعمال السلب والنهب.

فحين نتوقف لدى حديث (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته) فإن المسألة هنا منهجية وليست عرضية. فأن ينسب للرسول مثل هذا القول فإن القضية تمضي إلى صميم المنهج من حيث الدلالة على افتراق بين منهج الرسول ومنهج القرآن، وهذا هو المستحيل بعينه. ولهذا انطلقنا من هذا النموذج وغيره لنؤكد على أن سنة الرسول هي (التبيين بالقرآن) وفي إطار الضوابط المنهجية للقرآن وما يتبعها من ضوابط لغوية.

بل إنه ومن المشكوك فيه على مستوى السيرة النبوية أن الرسول كان في يوم من الأيام محترفاً لمهنة رعي الأغنام، فهو مع يتمه كان سليل بيت من أعرق بيوت قريش، وقد كفله عمه (أبو طالب) واعتنى به حتى في الرضاع والتنشئة. وهناك فرق بين احتراف الرعي ومزاولته في الصبا دون احتراف كوجه من وجوه البيئة الاجتماعية، مثال ركوب الخيل والمسابقات.

ضوابط فهم السنة في علاقتها بالقرآن:

إن مجرد البحث في ضرورات التوافق بين متن الأحاديث النبوية ودلالات الألفاظ القرآنية المنبنية على ضوابط منهجية ومعرفية، يقود حتماً للبحث في علاقة السنة بالقرآن. وليس في قولنا هذا ما يبطل السنة، بل على النقيض من ذلك فإننا نؤكد على ضرورة الالتزام بمرجعية السنة الصحيحة التزاماً لا لبس فيه ولا غموض، وذلك لسبب أساسي وجوهري يتعلّق بضبط اجتهادات الأمة وعلمائها ومفكريها فيما يأخذونه من منهجية

القرآن. فلو لم يكن الرسول بقوله وفعله الصحيحين، يشكل المرجعية التطبيقية لمنهجية القرآن لوقع اختلاف كبير بين المجتهدين، مثال على ذلك: إنه إذا لم يكن الرسول قد حدد الفجر بركعتين والمغرب بثلاث ركعات والعشاء والظهرين بأربعة، وجئنا نحن لنقول أن صلاة الفجر صلاة انفلاق بين خيط أبيض وخيط أسود وتستوجب الثنائية في ركعتين. وأن الغروب شفق مركب من ثلاثة ألوان بما يعني التركيب من بعد الانفلاق، فيكون المغرب في ثلاثة من الركعات، وأن الغسق ليل واستواء رحماني على العرش والاستواء على كرسي رباعي القوائم فيكون العشاء أربعة.

ولو قلنا أن تكبيرة القيام هي وقوف بين يدي اللّه فيقال فيها (اللّه أكبر) بتطلع إلى الكونية التي سخرها اللّه للإنسان في عالم المشيئة، وأن الركوع تقديس للّه فندعوه بصفات التعظيم (سبحان ربي العظيم) وأن السجود تنزيه للّه فندعوه بصفات العلو فوق الزمان والمكان (سبحان ربي الأعلى).

لو قلنا كل ذلك، ومهما أتينا من أسانيد، لكثر الجدال، ولا تهمنا بالعرفانية، ولتاهت الأمة بين مجتهد وآخر، يدعي كل منهم أنه يملك ناصية المنهج القرآني ويستمد منه المعرفة والأحكام.

فمرجعية السنة ضمانة للأمة وضمانة للمنهج ولهذا لا نبطل السنة النبوية قط، وإنما نضبط رواية الراوي لا بمعالجة صحة الأسانيد فقط، ولكن بتحليل نصوص المتن قياساً إلى القرآن كما فعلنا في حديث (كلكم راع) وفي أحاديث أخرى منطلقين من وحدة المنهج الإلهي والنبوي، فلا يمكن أن تكون شرعة القرآن هي شرعة (التخفيف والرحمة) ثم نستجيب لروايات تنسب إلى الرسول تطبيق شرعة (الإصر والأغلال) على المسلمين، فإذا استجبنا لذلك فإن المسألة ستنتهي لما هو أخطر، فالقول بأن الرسول قد طبق شرعة الإصر والأغلال فذاك يعني أنه - أي الرسول - ليس هو النبي الأمي المبشر به في سورة الأعراف والذي علائمه أنه يضع عن اليهود ومعتنقي الديانات السابقة شرعة الإصر والأغلال ويتحول بالدين نحو الخطاب العالمي (واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلمّا أخذتهم الرّجفة قال ربّ لو شئت أهلكتهم من قبل وإيّاي أتهلكنا بما فعل السّفهاء منّا إن هي إلاّ فتنتك تضلّ بها من تشاء وتهدي من تشاء أنت وليّنا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين. واكتب لنا في هذه الدّنيا حسنة وفي الآخرة إنّا هدنا إليك قال عذابي أصيب

به من أشاء ورحمتي وسعت كلّ شيء فسأكتبها للّذين يتّقون ويؤتون الزّكاة والّذين هم بآياتنا يؤمنون. الّذين يتّبعون الرّسول النّبيّ الأمّيّ الّذي يجدونه مكتوبا عندهم في التّوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحلّ لهم الطّيّبات ويحرّم عليهم الخبآئث ويضع عنهم إصرهم والأغلال الّتي كانت عليهم فالّذين آمنوا به وعزّروه ونصروه واتّبعوا النّور الّذي أنزل معه أولئك هم المفلحون. قل يا أيّها النّاس إنّي رسول الله إليكم جميعا الّذي له ملك السّماوات والأرض لا إله إلاّ هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النّبيّ الأمّيّ الّذي يؤمن بالله وكلماته واتّبعوه لعلّكم تهتدون) الأعراف: الآيات من ١٥٥وإلى ١٥٨.

فمعالجة الأحاديث ترتبط بقضية منهجية خطيرة، فكل حديث يروى ويكون مخالفاً للمنهج إنما يبطل مصداقية النبوة الخاتمة نفسها وذلك حين تشير هذه المرويات إلى أفعال وأقوال تنسب للرسول وتكون نقيضة لعلائمه التي بشر اللّه بها. ولهذا كتبت أن مثل هذا الأمر من كيد اليهود (لماذا يكيد اليهود للإسلام والنبي الأمي)[٣٣] وذلك بهدف إبطال النبوة الخاتمة التي تنزلت على غيرهم: (ما يودّ الّذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزّل عليكم من خير من ربّكم والله يختصّ برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم) البقرة: ١٠٥.

فبالنبي الأمي نسخ اللّه تعاقب النبوّات فيهم. وبشرعة التخفيف والرحمة نسخ اللّه ما كانوا عليه من شرعة إصر وأغلال، وبالإسلام الذي هو دين الأنبياء نسخ اللّه مرحلة الإيمان اليهودي. فالإسلام دين الأنبياء وهو أرفع درجة من الإيمان (إنّا أنزلنا التّوراة فيها هدى ونور يحكم بها النّبيّون الّذين أسلموا للّذين هادوا والرّبّانيّون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا النّاس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) المائدة: ٤٤.[٣٤] وبقبلة البيت الحرام نسخ اللّه قبلة المسجد المقدس، والبيت الحرام أرفع درجة من المسجد المقدس، لأن حرمة البيت تتعلّق بذات اللّه في حين أن قدسية المسجد الأقصى تتعلّق بعلاقة اللّه النسبية مع البشر، ومحمّد أرفع درجة من موسى، لأنه إمام المسلمين وموسى إمام المؤمنين وإبراهيم إمام الناس[٣٥] والإسلام خاتم الرسالات ومحمّد خاتم النبيين[٣٦]. وقد رفع اللّه الأميين العرب إلى مرتبة الإسلام بحكم ارتباطهم بثلاثية البيت الحرام وختم النبوّة وآخر

الرسالات وجهادهم في سبيل اللّه ولم يكونوا قد تجاوزوا مرحلة الإيمان الذي لم يكن قد دخل حتى في قلوبهم بعد[٣٧].

إنها منظومة متكاملة حاول اليهود إبطالها بكل الوسائل، بداية من تقولهم أن الرسول قد طبق شرعة الإصر والأغلال، وذلك حين طبق عليهم سيد الأنصار نصوص التوراة بحق من يشاق الرسول ويفسد في الأرض كما يرد في سورة المائدة: (إنّما جزاء الّذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدّنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم) المائدة: ٣٣[٣٨].

أراد اليهود تزييف كل ذلك فطعنوا في التطبيق الرسولي من الرجم وإلى قطع الأيدي، وقالوا بأن الإيمان أرفع درجة من الإسلام، وبرعوا في دس كل ذلك على الأحاديث، وانصرف المسلمون إلى السند وليس إلى المتن، وإلى المنسوبات وليس إلى المنهج، وتلك كارثة لا زالت تلم بنا إلى اليوم، حتى أن الناس قد جهلوا قيمة مكة فجعلوها أرضاً مقدسة وهي محرمة وأرفع درجة من القدس[٣٩].

إن القضية قضية منهج ومنظومة متكاملة، وليست قضية خيارات انتقائية نرفض بعضها ونقبل ببعضها تبعاً لتداعيات المزاج، فالتعامل هنا هو مع أخطر كتاب يستمد حرمته من حرمة الذات الإلهية، وتنزل في بلدة تستمد حرمتها أيضاً من حرمة الذات الإلهية وعلى خاتم الرسل والنبيين (إنّما أمرت أن أعبد ربّ هذه البلدة الّذي حرّمها وله كلّ شيء وأمرت أن أكون من المسلمين. وأن أتلو القرآن فمن اهتدى فإنّما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فقل إنّما أنا من المنذرين. وقل الحمد للّه سيريكم آياته فتعرفونها وما ربّك بغافل عمّا تعملون) النمل: ٩١-٩٣.

وبنفس الكيفية المنهجية والمعرفية التي نفينا بموجبها كل حديث أو فعل يقودها إلى شرعة الإصر والأغلال ننفي عن السنّة المطهرة ما دسّ عليها في مجالات أخرى عديدة.

من ذلك:

كيف يكون منهج الإسلام هو (حاكمية كتاب) مطلق لتتوارثه الأجيال ثم يأتي من يقول أن الرسول قد وضع تفسيراً للقرآن؟! أو أنه قد قنن نظاماً للحكم؟!

القيمة المنهجية لما سكتت عنه السنّة:

إن قيمة السنّة النبوية المطهّرة ليس فقط فيما قاله الرسول أو فعله، بل فيما لم يقله ولم يفعله أيضاً. فلو أورثنا الرسول تفسيراً للقرآن لكان قد قيد مطلق الكتاب إلى ظرفية واقع التطبيق ونسبيته، فيفقد القرآن استمراريته وتفاعله مع متغيرات العصور النوعية وليس التراكمية فقط. ولما حق لمن بعده أن يفسر على تفسيره.

ولو استخلف أحداً أو وضع آلية للاستخلاف لكان قد قنن حالات دستورية، إن صلحت لما كان عليه حال ذلك المجتمع فإنها لا تصلح لمجتمعات أخرى. والإسلام دين عالمي يتجه بخطابه لمختلف الأنساق الحضارية ومتغيراتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

ولنا أن نتساءل أيضاً لماذا لم يقيض اللّه لخاتم الرسل والنبيين إبناً يرثه من بعده؟ كلها تساؤلات حول ما لم يفعله الرسول فصمته عنها سنة ترتبط - حين تتكشف - بصميم المنهج الإسلامي الذي أتى به.

كلها معان ترتبط بمفاهيم (ختم النبوة) فلا يكون ثمة وريث من ظهره معصوماً، فربط اللّه بين ختم النبوة وأن محمّداً ليس أبا أحد من رجالكم[٤٠].

ولم يستخلف الرسول أحداً ليمتد بسلطته النبوية - التي هي من سلطة اللّه ومقتضيات طاعته إلى ما بعده حيث يكون الأمر اختياراً لأولي الأمر من بين الناس. (يا أيّها الّذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرّسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا) النساء: ٥٩.

ولم يلزمنا بتقنين نظام دستوري محدد ليفرض علينا مقاييس ما كان من آليات قبلية لا تستجيب قطعاً لمتغيرات العصور وإطلاقية القرآن.

ولم يفرض علينا تفسيراً كان سيكون محدداً بشروط الوعي التاريخي لتلك المرحلة وثقافتها الاجتماعية وشروطها الاقتصادية، فيحد أيضاً من إطلاقية القرآن، ويشده إلى وضع تاريخي عربي خاص يحول بين القرآن والتفاعل مع أنساق حضارية أخرى ومناهج معرفية مختلفة. وبما يمنع تواصله العالمي.

فالسنّة الصامتة توازي السنّة القائلة والفاعلة. وهذا أمر يحتاج إلى مزيد شرح وتدبّر.

وللتأكيد على قيمة السنّة النبوية وأهميتها أشير إلى فقرتين وردتا في الطبعة الأولى

لكتاب العالمية، الأولى في ص ٢٩٣ والثانية في ص ٢٩٤:

«ضمن خصائص الوعي في تلك المرحلة لم يكن ممكناً للإنسان التعامل المباشر والنفاذ الواضح للمنهج القرآني عبر التحليل. من هنا اتخذت (النبوة) شكل الصلة الحية والتوسط الفعال ما بين حقائق الوعي القرآني في مطلقها وتصورات الوعي البشري في نسبيتها التاريخية، فعرف اللّه الرسول بأنه «الأسوة الحسنة» أي القدرة العملية التي يحتذي بها العرب (عملياً) في حالة (الغياب النظري) لوعي المنهج. والمطلع على كتب الأحاديث يتأكد لديه الجهد الخارق الذي بذله الرسول في سبيل التحول بالعربي البدوي إلى مقتضيات هذه المنهجية، ويكفي أن أحاديث الرسول قد شملت كل تفاصيل حياتهم ضمن كل أشكالها العديدة، وكان عليهم أن يترسموا خطاه ويقتدوا به.. كان الرسول وسيط التحول من (المنهج) إلى (التفاصيل) الشاملة لكل شيء ضمن مجتمع بدوي غير قادر على النفاذ إلى الوعي القرآني بمعناه المنهجي».

كذلك: «قد نظر العرب إلى القرآن في إطار بنائه اللفظي وفي حدود ما تعطيه عقليتهم في فهم المعنى الذي أتى أعمق بكثير من تجربتهم الفكرية فوجدوا في القدوة الرسولية تعويضاً نسبياً ملائماً لأوضاعهم عن فهم المنهجية في كليتها. أما الآن وبعد انهيار تلك العالمية الأولى فإن القرآن يطرح نفسه أمام تجربة الحضارة العالمية ليس ببناء اللفظ ولكن بمحتوى المعنى وهذه هي مكنوناته للبشرية عبر مراحل تطورها.. ومكنوناته تأتي في إطار منهجي كامل.

قد استند تركيب العالمية الأولى على (المبنى اللفظي للقرآن + القدوة الرسولية الحسنة + التطبيق التحويلي في إطار الخصائص المحلية). أما الآن فإن وضعاً قد طرأ إذ تستند القراءة الآن على (المعنى القرآني + المنهج + الخصائص العالمية).

إشكالية نسخ السنّة للقرآن:

أن تنسخ السنّة القرآن، أو أن ينسخ القرآن السنّة، فذاك أمر رفضته منذ البداية، لا عبر تحليلي لما أورده البعض تأكيداً للنسخ ولكن بتجاوز ذلك إلى صلب مفهومي للقرآن وللسنّة. فكلاهما معصومان ضمن منهجية واحدة. فكل حرف في القرآن متموضع في موقعه وضمن بنائيته كتموضع النجوم في مواقعها، إذا اهتز نجم اضطرب النظام الفلكي بأكمله (فلا أقسم بمواقع النّجوم. وإنّه لقسم لو تعلمون عظيم. إنّه لقرآن كريم. في كتاب

مكنون) الواقعة: ٧٥ـ٧٨. وكذلك إذا تغيّر حرف اهتز البناء القرآني كلّه.

وكذلك عصمة النبي في قوله وفعله مقارنة مع مواقع النجوم: (والنّجم إذا هوى. ما ضلّ صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى) النجم: ١- ٤. فوحي القرآن وسنّة الرسول أصلان متطابقان.

ولهذا حين يُعرض علينا ما ينسب إلى السنّة في نسخها لبعض أحكام القرآن فإننا لا نفعل أكثر من استفتاء القرآن المعصوم حول ما يورده الناس ويتقولونه، فالقرآن هو المصدّق والمهيمن، وإليه يرجع القول الفصل. وقد عالج القرآن من قبل أقاويل أهل الذكر من قبلنا ونقدها وصححها. إذ يملك القرآن قدرات الاسترجاع النقدي بالتصديق والهيمنة معاً، وليس مجرد التصديق السلبي وإلاّ لصدّق على ما قاله الأولون دون استرجاع نقدي وتصحيح. فالقرآن هو الآن دليلنا إلى صحيح السنَة. وهذه إشكالية تتطلب تعميق البحث في مرحلة عصر التدوين والكشف عن سلبياتها.

موقع الفلسفة وعلم الكلام في إطار الكتاب والسنّة:

ومن الواضح وفى كلّ كتابتنا أننا ننطلق من (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) ومن خلال (الجمع بين القراءتين) وبأسلوب (منهجي ومعرفي) يعتمد على (التحليل والتركيب)، ومن هنا تصنف أعمالنا في دائرة (الفلسفة) أو (علم الكلام).

غير أن هذه الدائرة قد تعرضت لنفي مركز وجهه إليها الإمام أبو حامد الغزالي (٤٥٠-٥٥٠هـ) في كتابه (مقاصد الفلاسفة)[٤١] و(تهافت الفلاسفة)[٤٢] و(المنقذ من الضلال)[٤٣] وكذلك ما وجهه إليها الإمام أبو الحسن الأشعري (٢٧٠- ٣٢٤هـ) من نقد. ويلاحظ أن من يبدأ بنقد الفلسفة وعلم الكلام سرعان ما يمتد بنقده إلى (التصوف) و(الباطنية). على أساس أن السمة المشتركة بين هذه الرباعية (الفلسفة - علم الكلام - التصوف - الباطنية) تكمن في أعمال (الرأي) و(التأمل) بإطلاق قوة الحدس النقدي أو الفكر الموضوعي وحتى العرفاني، الأمر الذي يتناقض مع منطق (النقل) في حدود الفهم المأثور للكتاب والسنة فأدرجت هذه العلوم في دائرة (الأهواء).

وقد عمد الإمام الشافعي (١٥٠-٢٤٠هـ) إلى تقنين مناهج البحث في الكتاب والسنة مع توضيح شروط الاجتهاد بأسلوب جمع فيه ما بين تأثره الفعلي بمدرسة النقل واستلهامه لبعض جوانب مدرسة الرأي، وذلك في كتابه(الرسالة)[٤٤] كأول كتاب منظم في (أصول

الفقه وفي أصول الحديث أيضاً حيث وضع القواعد الكلية والقانون الجامع، فنسبة الأصول إلى الإمام الشافعي كنسبة المنطق إلى أرسطو، ونسبة العروض إلى الخليل بن أحمد) فيما يقوله الإمام فخر الدين الرازي.

هكذا قُيدت مناهج البحث برفض واضح للفلسفة وعلم الكلام، كما تمّ تقنين أصول الفقه، وتبعاً لذلك حددت شروط الاجتهاد وضروبه ومجالاته استناداً إلى معرفة الأحكام، الخاص منها والعام، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ، ومن السنّة النبوية، المسند والمرسل والمتواتر وغيره. وحال الرواة قوة وضعفاً، ومعرفة لسان العرب لغة وإعراباً، وأقاويل علماء الصحابة ومن بعدهم، إجماعاً واختلافاً والقياس وأنواعه. وتتماثل مواقف معظم الأئمة - رضوان اللّه عليهم - في هذه الشروط وغيرها، ويمكن مراجعة ما كتبه الإمام السيوطي في كتابه (الاجتهاد والردّ على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض)[٤٥].

انطلاقاً من ذلك التأسيس التاريخي لمفهوم الاجتهاد والتجديد والذي يستبعد الفلسفة وعلم الكلام، ويؤصل للفقه ومناهج البحث فيه يصبح عسيراً على العقل الإسلامي المركب على ذلك التراث أن يتقبّل المنهج الفلسفي الذي يستند إلى العقل التحليلي ويعيد قراءة النص ضمن واقع متغير (نوعياً) وبأساليب معرفية جديدة.

وهناك سوابق رفض حتى لبدايات هذا المنطق الفلسفي في إطار المعركة بين الغزالي والفيلسوف ابن رشد الذي ردّ على كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) بكتابه (تهافت التهافت)[٤٦] كما ألف ابن رشد كتباً فلسفية أخرى من أهمها (فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال) حيث قارب فيه نهج الكلاميين ولكنه تجاوزهم باتجاه فلسفي أعمق في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الأمة).

وكما حورب التوجه الفلسفي حوربت أيضاً المناهج التحليلية والموضوعية وبالذات في الدراسات الاجتماعية والتاريخية لابن خلدون، والذي أكّد قبل خمسة قرون من نشوء علم الاجتماع في أوروبا على ضرورة (تفسير الأحداث بالأسباب العامة وتحرير التاريخ من الخضوع لما جاء في كتب القدماء وضرورة الأخذ بتفسير تأملي برهاني يصب اهتمامه إلى النشاطات الواقعية التي تصدر عن رجال مؤطرين زمانياً ومكانياً)[٤٧].

قد أفادت النهضة الأوروبية كثيراً من ابن خلدون، كما أفادت مقدمات التنوير

الأوروبية من ابن رشد، وقد ذهب المفكر الفرنسي (إتيان جلسن) في كتابه (العقل والوحي في القرون الوسطى) إلى اعتبار ابن رشد الأب الحقيقي للعقلانية الأوروبية، وهي العقلانية التي نشأت قبل الاكتشافات العلمية لجاليليو. وقد بلغ ابن رشد عند أتباعه الأوربيون وبالذات في البندقية حوالي عام ١٣٦٤م (نبوة العقل)[٤٨].

قد طغت مناهج الغزالي والأشعري والشافعي على كل الموروث، وشكلت خلفية العقل الإسلامي السائد أيديولوجياً في رفضه للفلسفة من ناحية وتحديد أصول بديلة من ناحية أخرى. ليس في الماضي فقط ولكن في الحاضر أيضاً، إذ لا تكاد محاولات التجديد أن تخرج عن ذات المناهج والأصول التي أورثتنا إياها تلك المدرسة[٤٩].

وأضيف إلى ذلك نفي التغريب: ثم أضيف إلى ذلك وفي عصرنا الراهن نفي (الأوربة) والتغريب، على أساس أن المحاولات العصرانية الراهنة إنما تستند إلى المقاربة مع منظومة الحضارة الأوروبية الغربية المسيحية المعاصرة ونسقها ومناهجها الفلسفية. فتم الربط بين العصرنة والغزو الثقافي في إطار الخضوع لتأثيرات الفلسفية الغربية. وكأنهم يتمثلون مواقف الغزالي من الفلسفة اليونانية على عهده.

إن موقفنا من الفلسفة الغربية وعلم الكلام يختلف جذرياً عن منطق العصرانيين الذين وُجهت إليهم هذه الاتهامات ووضُعوا في دائرة الشبهات. سواء كان ذلك في الماضي أو في الحاضر. أما موقفنا من الاتجاهات الباطنية فهو الرفض المطلق، وسنوضح ذلك في فقرة لاحقة حين نعرض لموقفنا من باطنية الأستاذ محمود محمّد طه صاحب (الرسالة الثانية في الإسلام).

لم أحاول (العصرنة) المفتعلة في كتاب العالمية الإسلامية الثانية، وإنما حاولت (الاكتشاف) بوعي مفهومي تاريخي معاصر. فالقرآن - وهو يكشف عن متغيرات العصور يظل دائماً أكبر من أي عصر ومهيمناً عليه بوعي متقدم. فنحن تستمد معاني القرآن من داخله ووفق ضوابطه.

أما موقفنا الفلسفي فلا ينطق من تمجيد العقل والفلسفة لذاتهما سواء بوضعهما في (مقابل) الدين والوحي، أو في محاولة (مقاربتهما) من الدين والوحي، وكذلك لا ينطلق من تبني المناهج الفلسفية الغربية. وإنما ينطلق موقفنا الفلسفي من استخدام (محددات معرفية ومنهجية) تم اكتشافها علمياً في سياق التطور الفكري للغرب، وكمثال على ذلك

مفهوم (الصيرورة) في مقابل التكرار والسكونية، ومفهوم (التفاعل الجدلي) الذي يأخذ بوحدة الكثرة في كل واحدة، ومفهوم (النسبية) الضابطة لعلاقات الظواهر ومفهوم (الناظم المنهجي) الذي يحدد (النسق المعرفي) سواء كان هذا النسق المعرفي متعلقاً بالظواهر الطبيعية في خصائصها وعلاقاتها واللامتناهي فيها، كبراً وصغراً، أو كان هذا النسق المعرفي متعلقاً بالأفكار، وما سبق أن أوضحناه حول التاريخانية.

وفي إطار هذه المحددات المعرفية والمنهجية، تتفرع قدرات وطرائق البحث، من (الحفر الألسني) على مستوى اللغة، وإلى الأخذ بمفهوم (المتغيّر النوعي) في سياق الصيرورة بمنطق (جدلي) خلافاً لمنطق (التراكمات الكمية) التي لا يفهم منها ما تحدثه من تحول وتغير كيفي.

نعم، نأخذ بهذه (المحددات المعرفية والمنهجية) والتي قلنا أن اكتشافها قد تم علمياً في سياق التطور الفكري للغرب، كما أوضح ذلك العديد من الكتاب الغربيين أمثال (جون هرمان راندال)[٥٠] وغيره، مستفيدين في كلّ ذلك من النظريات العلمية على مستوى العلوم الطبيعية والإنسانية أيضاً، ومنها ما يتعلق بنظريات في التاريخ والاجتماع وعلم النفس، ومركبات كل هذه العلوم فيما هو مشترك بينها.

وقد سبق لنا أن أكدنا في محاضرة (مقدمات قيام العالمية الإسلامية الثانية)[٥١] إننا لا نرفض المحددات النظرية والمنهجية التي تطرح ضمن مختلف العلوم، فنحن لا نبطل مثلاً منظور الاستجابة والتحدي في التاريخ كما طرحه أرنولد توينبي ولا نبطل منظور (فائض القيمة) في سياق الصراعات الاجتماعية عبر التاريخ والتي طرحها (لوك) و(آدم سميث) ثم تبناها ماركس. وكذلك محددات نظرية أخرى في علم الاجتماع وتطور الثقافات والحضارات فيما يتعلق بتحليل العقليات (الإحيائية)، وهناك محددات نظرية أخرى عديدة وفي حقول معرفية.

ولكن:

الفارق بين المحددات النظرية ومناهج الغرب المعرفية:

إننا إذ نأخذ بهذه المحددات النظرية والمنهجية فإننا لا نأخذ بالكيفية التي وظفت بها ضمن المناهج الغربية، والتي انتهت بها إلى (توهمات وضعية)، مثالية كانت أو مادية، أو تلفيقية بين مثالية ووضعية.

حين نأخذ بهذه المحددات النظرية والمنهجية فإننا نعيد توظيفها خارج المناهج الوضعية وفي إطار المنظور (الكوني) لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة. وهذا هو أصل منهجنا في (الجمع بين القراءتين) وفق قراءتنا لسورة (العلق). أي الجمع بين القراءة الغيبية والقراءة الموضوعية العلمية - بالقلم. وما هذه القراءة بالقلم إلاّ معرفة هذه المحددات النظرية والمنهجية في مختلف العلوم، الإنسانية والطبيعية، مع استبعاد ما وظفت فيه وضعياً، ثم ربطها بقدرات الخلق الإلهي والغايات. وقد بسطنا ذلك في الطبعة الأولى للعالمية عام ١٩٧٩ تحت عنوان (الكون قراءتان في قراءة واحدة) - ص ٧٦ وما بعدها - موضحين لأبعاد الجمع بين القراءتين، وكان إهداؤنا الكتاب لسيد المرسلين: (النبي الأميّ الذي قرأ ووحَّد بين القراءتين).

• **قيمة الفلسفة والمنهج:**

وحتى لا يرتد علينا البعض بتساؤل حول قيمة الفلسفة والمنهج من بعد ما أصله الشافعي في (الرسالة)، ومن بعد ما أنكره الغزالي في (تهافت الفلاسفة)، ومن بعد سوابق الرفض لابن رشد وغيره، أقول بأن لكل أولئك من الأئمة الأفاضل الحق، كلّه أو بعضه فيما انصرفوا إليه أو أتوا به. وذلك في إطار (الخصائص المعرفية لعصرهم) إذ لم يكن من مقومات ذلك العصر الأخذ بمفهوم (المتغيرات النوعية) إذ لم يكن ثمة متغير نوعي أصلاً على مستوى المجتمع أو الاقتصاد أو أدوات الإنتاج أو علاقاته، تحتم عليهم نوعاً متغيراً من ضروب العقلانية على غير ما عهدوه من عقلانيتهم التي طبعت إنتاجهم. فالفارق بيننا وبينهم ليس في قدرات الذكاء ولكن في اختلاف الشروط المعرفية الضابطة للإنتاج الفكري وقياساته. فالعلم - في عصرنا النوعي المتغير - يأتي بمحددات نظرية تفرض هيمنتها حتى على العقل الموضوعي، فلم يعد حل الإشكاليات المعرفية وقفاً على ذكاء العقل الموضوعي أو التأمل العقلاني المبهر أو الخطرات العبقرية، ونجد أنه حتى المنطق الوضعي العقلاني قد تم تجاوزه باتجاه منطق وضعي علمي يقوم على التحليل النقدي والأخذ بمنطق النسبية الاحتمالية وفي إطار الصيرورة الجدلية.

فنحن هنا أمام متغيّر نوعي أثر على مناهج الفكر، «فإذا كانت معقولية العالم القديم نابعة من أسبقية الوعي على الواقع، والروح على المادة، وكان إنتاج المعارف العلمية يخضع فيها بالضرورة لإنتاج المفاهيم الأولى الكونية والدينية، فإن معقولية العالم الحديث

نابعة من أسبقية الواقع على الوعي والتجربة على التأمل، والاستقراء على الاستدلال، والتحليل على التركيب، وفيها تستقل سيرورة المعارف العلمية عن سيرورة تكوين الاعتقادات والرموز النظرية، وطموحها الأعلى هو أن يتحول كل تفكير إلى معرفة علمية، أي تزول العلاقات الرمزية والوسيطة، ولا يظهر الوعي الاجتماعي إلاّ بما هو وعي موضوعي، بل رياضي»[٥٢].

ما طرحه الدكتور برهان غليون هو ما انتهت إليه مناهج المعرفة الوضعية في الغرب كحل لإشكالياتها مع اللاهوت المسيحي والتفكير الميتافيزيقي[٥٣] وحتى باتجاه تطوير العقلانية الوضعية الكلاسيكية نحو وضعية منطقية علمية معاصرة كما طرحت ذلك - مؤخراً - مدرسة فيينا بفرضياتها في فلسفة العلوم الطبيعية.

صحيح أننا نعترض على ما أحدثه هذا التفكير الوضعي الأوروبي من (قطيعة معرفية) - هي غير ممكنة أصلاً - مع الثوابت التاريخية في الفكر الإنساني، ومن بينها (أساسيات) المنظور الديني، غير أن رفضنا لا يمتد إلى (المحددات النظرية العلمية) التي نرى أنها قد وظفت بشكل منحرف ضمن السياق الوضعي وأدت في الغالب إلى نهايات مادية أو مثالية. وسبق لنا أن طرحنا خلافات الوضعيين حول فلسفة العلوم الطبيعية في مؤتمر زيورخ عام ١٩٥٤ (العالمية - ص ١٥).

فمنهجنا يقوم على رفض هذه (النهايات) الفلسفية للمحددات النظرية والمنهجية ثم العمل على توظيفها ضمن الإطار الفلسفي لجدلية (الغيب والإنسان والطبيعة) بمنظور كوني، باعتبار أن هذه المحددات النظرية هي من شروط ومتعلقات القراءة الثانية - بالقلم - في (الجمع بين القراءتين) على أن (نستوعبها) أولاً ثم (نتجاوزها) ثانياً.

بهذا المنطق المنهجي والمعرفي نتناول الفلسفة كشرط معاصر من شروط الجمع بين القراءتين، وبمعزل عن الدوافع التي حدت بالأئمة كالغزالي والأشعري والشافعي إلى نقد التوجهات الفلسفي التي كانت لها دلالات أخرى في عصرهم غير دلالات الجمع بين القراءتين. وحيث لم تكن ثمة (متغيرات نوعية) تفرض عليهم مناهج تفكير مختلف.

ونضيف إلى ذلك أن استمرارية القرآن في العطاء ولكل العصور (المتغايرة نوعياً) من جهة وتفاعل خطابه العالمي مع مختلف الأنساق الحضارية والمناهج المعرفية، من جهة ثانية يتطلبان تعميق البحث الفلسفي في منهجية القرآن ومعرفيته، عبر الاستقطاب العقلي

المركز لخصائصه ضمن وحدته البنائية وتبعاً لهذه المحددات النظرية التي أشرنا إليها والتي تضعنا أمام شروط جديدة للاجتهاد وللتجديد، فالقرآن حامل في داخله لمنهجية معرفية بمستوى (يستوعب) معه كافة المحددات النظرية ثم (يتجاوزها) بمنظوره الكوني المتعالي على المنظور (الوضعي) بشقيه المادي أو المثالي، وبمرحلتيه العقلية الموضوعية، والعقلية العلمية.

ضرورات الانفتاح على الأنساق الحضارية والديانات العالمية:

إنه وبنفس الكيفية التي تتعاطى بها منهجية القرآن المعرفية مع المحددات النظرية في مناهج المعرفة العالمية، يتعاطى القرآن - وبحكم خطابه العالمي - مع مختلف الأنساق الحضارية للبشرية ومع مختلف الديانات أيضاً، وذلك على النحو التالي:

أ - بحكم خطابه (العالمي) فقد ركز القرآن على نفي مفهوم (الثنائيات) الحضارية المتنابذة. وذلك حين جعل من الأمة الإسلامية، أمة (دعوة) مهمتها (الخروج إلى الناس) وبنص الآية: (كنتم خير أمّة أخرجت للنّاس) آل عمران: ١١٠. وذلك خلافاً للتجربة اليهودية التي ارتكزت على (التوطن) في الأرض المقدسة والخطاب (الحصري) بنص الآية: (يا قوم ادخلوا الأرض المقدّسة الّتي كتب الله لكم ولا ترتدّوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين) المائدة: ٢١. وهكذا جعل اللّه لكل منا شرعة ومنهاجاً.

ب - وطرح اللّه البعد العالمي والخروج للناس في إطار (الأمة الوسط) لا بمعنى (وسطية الفكر) ولكن بمعنى الشهادة على من توسطته جغرافياً في موقع يجمع بين القارات القديمة التي تحتوي ثقافات البشرية وكافة أنساقها الحضارية مهما تفرعت - بعد ذلك - إلى أراضي وأرجاء جديدة. (وكذلك جعلناكم أمّة وسطا لتكونوا شهداء على النّاس ويكون الرّسول عليكم شهيدا) البقرة: ١٤٣. فجعل من العرب أمة الوسط التي تتفاعل مع الأطراف العالمية والإنسانية وتتداخل معها خارج الثنائيات الحضارية بمنطق الشرق والغرب وغير ذلك. فتكوين الأمة الوسط عالمي متفاعل مع البشر أجمعين.

وكما أكد اللّه شهادة العربي من موقعه الوسط على الناس، أكد شهادة الرسول على العربي (لتكونوا شهداء علي الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً)، وذلك بما يتطابق مع مسؤولية الذكر: (وإنّه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون) الزخرف: ٤٤.

وكما هو العربي، في الأمة الوسط، شهيد على الناس والحضارات المتفاعل بها من

حوله، ومسؤول عن الذكر برجوع إلى اللّه وشهادة الرسول عليه.

كذلك هو العربي، في الأمة الوسط، مشدود إلى مرجعية القبلة في البلدة الحرام (قد نرى تقلّب وجهك في السّماء فلنولّينّك قبلة ترضاها فولّ وجهك شطرالمسجدالحرام وحيث ماكنتم فولّواوجوهكم شطره) البقرة:١٤٤.(٥٤)

فعالمية الإسلام تقتضي التفاعل الحضاري ونبذ منطق الثنائيات الحضارية المنغلقة والمتنابذة، فليس في الإسلام (تحيز حضاري) حتى للذات العربية، وليس هناك منطق (خصوصية) مفارقة للآخرين. بل أن عالمية الإسلام قد قامت على هذا التفاعل ولم تكن كالعالمية الأوروبية (متمركزة على الذات). فإن اتجه البعض لخصامنا حضارياً فإنا لا نملك أن نتجه إليه بالمثل، إلاّ في حالة الدفاع عن النفس أو الإساءة إلينا (لا ينهاكم الله عن الّذين لم يقاتلوكم في الدّين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إنّ الله يحبّ المقسطين. إنّما ينهاكم الله عن الّذين قاتلوكم في الدّين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولّوهم ومن يتولّهم فأولئك هم الظّالمون) الممتحنة: ٨ – ٩.

أما على صعيد التفاعل مع الديانات كافة، فإن القرآن يشكل (مرجعية معصومة) للذكر كله، فهو وريث الموروث الروحي من عهد آدم وإلى آخر الأنبياء والمرسلين. فقد استرجع القرآن كافة هذا الموروث الروحي للبشرية بمنطق (التصديق) ثم عالجه وأعاد قراءته بمنطق (الهيمنة)كما سنوضح.

فالقرآن (عالمي) وموضوعاته (كونية) وإنسانه متفاعل بكل الأنساق الحضارية، ليرتقي بها، وبكل المناهج المعرفية، ليستوعبها وثم يتجاوزها ليسمو بها. فأن نأخذ بالمحددات النظرية، المعرفية والمنهجية، عن غيرنا، فذاك من صميم مهامنا. أما الانغلاق تحت دعاوى (رد الغزو الثقافي) ثم إطلاق شعارات (الخصوصية) فذاك انغلاق يتنافى مع عالمية الخطاب القرآني وكونية المنهج. فكما يسترجع القرآن أصول الموروث الروحي البشري من دهاليز العتمة الأسطورية والخرافية والعقليات الإحيائية، يسترجع بمنهجيته المحددات النظرية والمنهجية من دهاليز العتمة الوضعية، منفتحاً على العالم كله. فكيف يفعل القرآن ذلك إذا لم ننفذ إليه وإلى داخليته بمنطق تحليلي فلسفي؟!

معنى الاسترجاع النقدي التحليلي (القرآن بين التصديق والهيمنة):

بنص الآيات فالقرآن (مصدق) لما قبله من الكتب السماوية، أي أنه مصدق لموروث البشرية الروحي. غير أن التصديق يرتبط (بالهيمنة) على ذلك الموروث: (وأنزلنا إليك الكتاب بالحقّ مصدّقا لّما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه) المائدة: ٤٨. فالتصديق، إذن، ليس عفوياً وإلاّ لما لزمت الهيمنة، (تالله لقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فزيّن لهم الشّيطان أعمالهم فهو وليّهم اليوم ولهم عذاب أليم. وما أنزلنا عليك الكتاب إلاّ لتبيّن لهم الّذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون) النحل: ٦٣و٦٤.

ومصدر الهيمنة القرآنية على الكتب الأخرى يرجع إلى أمرين يحتاجان إلى بحث دقيق:

الأمر الأول: ما أصاب نصوص تلك الكتب من تحريفات، (فبما نقضهم ميثاقهم لعنّاهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرّفون الكلم عن مواضعه) المائدة: ١٣. وكذلك: (فويل للّذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثمّ يقولون هـذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم ممّا كتبت أيديهم وويل لهم ممّا يكسبون) البقرة: ٧٩.

الأمر الثاني: النسيج العقلي الأسطوري والتراثي والخرافي المسيطر على ثقافات تلك الحقب وتلبّس معاني النصوص بحيث أعطت في كثير من الأحيان نقيض معانيها.

فجاء القرآن (مهيمناً) ليعيد ضبط تلك النصوص ضمن آياته من جهة، ولينفي عن معانيها وسياقها الإسقاطات الخرافية والأسطورية التي حالت بين كثيرين وتقبل حقائق الدين من جهة أخرى: (وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربّكم قالوا أساطير الأوّلين) النحل: ٢٤.

وليستطيع القرآن أن يفعل ذلك فيجب أن يكون متميزاً بأمرين:

أولاً: خاصية الحفظ الإلهي لنصوصه بحيث تمتنع عن التحريف والتزييف. والإشكالية التي تطرح هنا، لماذا يتولى اللّه حفظ القرآن وهو ذكر إلهي دون سائر الكتب الأخرى وهي ذكر مثله؟

ثانياً: خاصية أن يكون القرآن حاملاً لإطار معرفي ومنهجي يمكن من القدرة على الاسترجاع النقدي والتحليلي لما سبق من موروث روحي بحيث ينفي عنه الاسقاطات الأسطورية والخرافية، وهنا تبرز إشكالية التعامل المعرفي والمنهجي مع القرآن.

لتعميق هذا البحث اتخذنا عدة نماذج سبق أن طُرحت ضمن الموروث الروحي

للبشرية واسترجعها القرآن بتحليل نقدي عبر كليته ومنتهياً بها إلى نقيض ما طرحت به تراثياً. من بينها مسألة القربان الإبراهيمي وفيما إذا كان اللّه قد طلب بالفعل قرباناً بشرياً ثم عدل عن ذلك بالفداء، جاعلاً الأمر ابتلاء واختباراً لإبراهيم. ومن بينها مسألة الخلق الآدمي وفيما إذا كان خلقاً بقوة الأمر الإلهي المطلق ودون توسطات جدلية بمنطق الصيرورة والتشيؤ ـ وليس ضرورة بمنطق التطورية الداروينية ـ. ومن بينها التوزيع العنصري للأجناس البشرية تبعاً لأبناء نوح.

ولم يكن تطرقنا إلى هذه النماذج وتحليلنا لها، وفق ضوابط المنهج القرآني، ليقتصر على تصحيح الوقائع والحقائق فقط بمنطق الاسترجاع القرآني عبر الهيمنة. فالمسألة تمتد إلى ما هو أكبر من ذلك بكثير إذ تتعلّق بمفهوم القرآن للصيرورة في حالة الفعل الإلهي - مسألة آدم. كما تتعلّق بمفهوم القرآن للتوزيعات البشرية ومنطق الاصطفاء: (إنّ الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين. ذرّيّة بعضها من بعض والله سميع عليم) آل عمران: ٣٣-٣٤ - مسألة نوح. وكذلك مفهوم القرآن لكيفية تأدية الإنسان شكره للّه على تأسيس وتأثيث البيت الكوني المسخر بحيث تتجه هذه الكونية بسمائها (سقف) وأرضها (فرش) وجبالها (قوائم) للإنسان - مسألة القربان الإبراهيمي.

فالاسترجاع النقدي القرآني لا يتم على مستوى تصحيح الوقائع فقط، كأن نقول أنه ليس لنوح ذرية أصلاً، أو أن اللّه لم يطلب قرباناً بشرياً ثم يفديه، أو أن آدم قد خُلق عبر توسطات جدلية، فليس هذا هو المقصد النهائي وإن كان ذلك مدخلاً ضرورياً له، وإنما يتجه المقصد لما يتضمنه القرآن من محددات منهجية تتضمنها هذه المسائل وغيرها، أي أنه من خلالها يبرز المنهج المعرفي ويتضح ثم تقنن قواعده ليستصحبها الباحثون في إعادة قراءة النص القرآني.

فنحن نطرح النموذج - من بعد الاسترجاع القرآني - ليولد من خلاله (قاعدة فهم) تتحول إلى (محدد نظري) يتكامل مع غيره من المحددات في نماذج أخرى كثيرة لتأطير المنهج.

غير أنه يستحيل الإقدام على هذا العمل المنهجي دون أخذ القرآن بقوة في وحدته البنائية العضوية وكليته، فلا يتم تحليل النص عضيناً ومجزأ، وإنما يقرأ من خلال الكل القرآني، وهذا ما يتضح فيما تشير إليه آيات تكون في سورة الأنعام كمؤشر على ما يرد

في سورة الصافات حول مسألة القربان والفداء. أو فيما يرد في سورة يوسف حول مساكنة المُتبنى من غير ذوي الأرحام لغيره تحت سقف واحد مما يشكل مدخلاً لفهم النهي عن التبني في سورة الأحزاب، وارتباط ما يرد في الأحزاب وسورة يوسف بمقدمة سورة النساء حول تعدد الزوجات. فالقرآن يطرح منهجه ضمن كليته العضوية، ووحدته البنائية وبمعزل عن فوارق المكي والمدني، حيث يقال أن المكيَ للعقائد والمدني للتشريع. ومن أجل هذه الوحدة العضوية التي ينبثق عنها المنهج أعاد الرسول بأمر وقضى ترتيب آيات الكتاب خلافاً لتتابع أسباب النزول.

أ - مسألة نوح ونفي القرآن التوزيعات العنصرية للجنس البشري (سام - حام - يافث):

- بنفس الكيفية التحليلية التي يسترجع بها القرآن نقدياً ذلك الموروث الروحي وبهدف توظيفه منهجياً وضمن أطر معرفية دقيقة، عالجنا قضية التوزيعات العنصرية للجنس البشري، حيث زيف اليهود الأمر أيضاً بتنسيب البشرية إلى أبناء نوح وهم: سام وحام ويافث، وجعلوا من (سام) - الذي يزعمون الانتماء إليه - مصدراً لسموهم العرقي، وحين نازعهم الأمر بعض المؤرخين العرب توسعت السامية لتشمل العرب أيضاً.

وفي إطار السامية تفرع نوع آخر من الفهم الخاطيء للاصطفاء الذي حُوّل إلى مفهوم عرقي: (إنّ الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين. ذرّيّة بعضها من بعض والله سميع عليم) آل عمران: ٣٣-٣٤. وهذا ما سنعالجه في النموذج الآدمي.

وبتعميق البحث قرآنياً تبيَن لنا أن لا ذرية لنوح أصلاً، فمن أتى من بعد نوح هم ذرية من (كانوا مع نوح) في الفلك المشحون وعرضنا للآيات المتعلقة بذلك، وفصلنا خصائص الحضارة التي نشأ ضمنها نوح في بابل التاريخية (الأولى)، وبنائية الفلك، وأسباب دمار تلك الحضارة، إستناداً إلى نصوص القرآن، وفي العديد من المقالات، منها (نحن ذرية نوح وليس له أبناء - خرافة السامية وسام وحام ويافث)[٥٥] و(نوح عالم الرياضيات والفلك والطبيعة)[٥٦] و(بابل القديمة دمرها الزنا)[٥٧] و(نوح في بابل قبل عرفات)[٥٨] و(ذلك الفلك المغلق الذي بني في خمسين عاماً)[٥٩] وتوجهنا إلى الحجيج بمقال بتاريخ ١٥ ذي الحجة ١٤٠٥هـ بعنوان: (بوركتم وقد صعدتم إلى منزلة نوح في عرفات)[٦٠] خلافاً لما يتوهمه البعض توراتياً عن هبوط الفلك المشحون في (أرارات). ولم نستمد الخلاصة من التشابه

اللفظي بين عرفات وأرارات ولكن من نصوص القرآن.

حسناً قد أثبتنا كل ذلك ولكن ما هو الجانب المنهجي في نموذج دراستنا لنوح؟

أولاً: إشارات القرآن إلى البنية الحضارية لبابل التاريخية القديمة - ما قبل بابل المعروفة - والتي تأسست بفعل جهود مشتركة للملائكة والإنس والجن، وكانت على سعة اطلاع بالعلوم الفلكية وممارسة التأثيرات النفسية: (واتّبعوا ما تتلوا الشّياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكنّ الشّياطين كفروا يعلّمون النّاس السّحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت) البقرة: ١٠٢.

ويضاف إلى ذلك تفكيكنا لخطاب نوح الذي خاطبهم بفهمهم لتطورية الخلق (ما لكم لا ترجون للّه وقاراً. وقد خلقكم أطواراً) وخاطبهم بعلمهم اليقيني للتركيب الفضائي: (ألم تروا - كيف خلق اللّه سبع سموات طباقاً)، فالخطاب جمع بين معرفتهم (ألم تروا) وبين فهمهم للكيفية (كيف) خلق اللّه. ثم يمتد في خطابه إلى ما هو أخطر بالتمييز بين خصائص القمر كمصدر للنور وخصائص الشمس كمصدر للضوء والحرارة، وبسقوط ضوء الشمس على سطح القمر يتحول إلى نور: (وجعل القمر فيهن نوراً وجعل الشمس سراجاً)، ثم يحاورهم حول أصل الخلق والتكوين والذي تطوروا عنه أطواراً (واللّه أنبتكم من الأرض نباتاً)، والإشارة هنا إلى (نبات) وليس (إنباتاً) وليس خلقاً بالأمر المطلق، وإنما هو نمو وترقي وتطور (وقد خلقكم أطواراً). فتحليل الخطاب الإلهي هنا (نباتاً) غير تحليل مقصود الخطاب لمريم التي أنبتها اللّه نباتاً حسناً (آل عمران: ٣٧). هذا خطاب كوني علمي دقيق يشير اللّه فيه إلى خصائص حضارات لا زالت مجهولة المصدر لدينا، تماماً كجهلنا كيفية بناء الأهرامات حتى اليوم والطريقة التي جلبت بها حجارتها الضخمة، ومع تدوين الفراعنة لكل آثارهم ومنجزاتهم لم يكتبوا سطراً واحداً حول كيفية بناء الأهرامات. وهذا مثال لحضارات أخرى لا زالت لغزاً. ونحن نعلم أنه من بعد قوم نوح فقد ورثتهم حضارات شامخة ذات طابع عسكري (هل أتاك حديث الجنود. فرعون وثمود) البروج: ١٧-١٨. وكذلك: (ألم تر كيف فعل ربّك بعاد. إرم ذات العماد. الّتي لم يخلق مثلها في البلاد. وثمود الّذين جابوا الصّخر بالواد. وفرعون ذي الأوتاد) الفجر: ٦-١٠.

فهذه كلها حضارات ذات أصل بابلي، بلغت في خصائصها - غير المكتشفة حتى الآن - حد الإعجاز.

ومما يدل على إعجازها، أن نوحاً قد بنى فلكه عبر خمسين عاماً تحت نظرهم، وهو لا يقل عن ضخامة الأهرامات فيما حواه من طوابق عدة، وإغلاقه المحكم، فما لم يعتبر المصريون القدماء أن بناء الأهرامات معجزة كذلك لم يعتبر قوم نوح أن بناء الفلك معجزة، وإلاّ لكانوا قد آمنوا، بل كانوا يسخرون. وتوضح الألواح البابلية القديمة كيفية بناء ذلك الفلك، كما تتطرق لنوعية المعتقدات التي تأثرت بها الحضارات الوريثة[٦١].

هذا مؤشر هام لإعادة قراءة تاريخ البشرية، انطلاقاً من تلك الحضارات الكونية البائدة مع قياس نشوء تلك الحضارات إلى مراحل التطور الحضاري الإنساني المعروفة لدينا من إنسان الكهوف والصيد والزراعة وإلى اليوم. فمسألة نوح تتضمن مؤشرات على دراسات حضارية جديدة في تاريخ الإنسانية.

ثانياً: أن عمر نوح، وهو ليس بدعاً في القوم، يعتبر مؤشراً لدراسات عديدة حول تركيب الإنسان وتطوره، فقد لبث في قومه، داعياً فقط، ألف سنة إلاّ خمسين عاماً. فمتوسط عمر الجيل لديهم يقارب الألف عام أو يزيد، فكيف كان يتحكم هذا العمر المديد في إنجازهم الحضاري ومفهوم الزمن لديهم، علماً بأنه حتى من خلف قوم نوح، وهم قوم عاد، بناة إرم ذات العماد، التي لم يخلق مثلها في البلاد، قد أشير إلى ما توافر لهم من بسطة في الخلق (واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح وزادكم في الخلق بسطة) الأعراف: ٦٩.

ثالثاً: أن القرآن قد تعمد الإشارة الصريحة على أن ابن نوح لم يكن ابنه في الحقيقة وذلك عبر مؤشرات واضحة: فاللّه قد وعد نوحاً بإنقاذ (أهله) من الطوفان ولم ينقذ من دعاه نوح إبناً، فلما تساءل نوح عن الوعد لم يجبه اللّه بالقول أن ابنه غير صالح في عمله فلا يكون أهلاً له ويتبرأ منه، بل أجابه بأن هذا الابن هو في ذاته (عمل غير صالح)، أي أنه نتاج عمل غير صالح.

ومما يؤكد هذا المعنى إشارة القرآن إلى خطيئة امرأة نوح: (ونادى نوح ربّه فقال ربّ إنّ ابني من أهلي وإنّ وعدك الحقّ وأنت أحكم الحاكمين. قال يا نوح إنّه ليس من أهلك إنّه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم إنّي أعظك أن تكون من الجاهلين. قال ربّ إنّي أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم) هود: ٤٥-٤٧. فنوح يعلم أن ابنه المتوهم غير مؤمن وقد رفض حتى دخول الفلك وانحاز إلى الكافرين: (ونادى نوح ابنه

وكان في معزل يابني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قال سآوي إلى جبل يعصمني من الماء) هود: ٤٢. فنوح يعلم بكفر ابنه المتوهم، ولكن الذي لم يعلمه هو (أنه عمل غير صالح) وقد استعاذ نوح - فيما بعد - من عدم علمه بهذا الأمر: (قال رب إني أعوذ بك أن أسئلك ما ليس لي به علم).

أما خطيئة امرأة نوح فقد أثبتها القرآن: (ضرب الله مثلا للّذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئا وقيل ادخلا النّار مع الدّاخلين) التحريم: ١٠.

أما القيمة التحليلية فتكشف عنها أرجاء كثيرة أخرى في القرآن، فكيف لابن يعيش في كنف أب يتوهم أنه ابنه، ويدعوه قروناً ليؤمن برسالته، فيرفض الابن ولا يقبل بدعوة أبيه ولو بدافع التعاطف معه. فثمة سر دقيق يجب الكشف عنه، متسائلين عن مصدر التعاطف، والذي يكاد يكون غريزياً بين الأبناء والآباء مهما كانت بينهما من خلافات.

إن مصدر هذا التعاطف وانجذاب الأب لابنه، والابن لأبيه، يرتبط بمكوّنات الوراثة والتي لا تقتصر على الجانب البيولوجي والفسيولوجي ولكنها تمتد إلى الجوانب العقلية والنفسية أيضاً. فالتخلف العقلي يمكن أن يكون مرضاً موروثاً وكذلك الاضطرابات النفسية. بما يعني في النهاية أن (الابن غير الحقيقي)، سواء كان شرعياً عن غير من يتبناه، أو غير شرعي ومتوهم بشرعيته كابن نوح، لا يمكن لهذا الابن (غير الحقيقي) أن يكون وارثاً لصفات وخصائص الأسرة التي ينشأ في كنفها، فبحكم تكوينه فسيتصرف معها أو يتصرفون معه بدوافع مختلفة عن المسلكية الطبيعية التي تتوافر في الحالات الطبيعية. فهو من غير خصائصهم.

هذا جانب حساس ودقيق جداً في تكوين الإنسان، ولهذا منع اللّه (التبني)، مع التصور الإنساني الذي يظهر الرحمة والعطف والإحسان في حالات التبني والتي تبدو من أعمال الخير والبر. فالمتبنى داخل العائلة لا يتطابق مع خصائصها ولا هم يتطابقون مع خصائصه: (وما جعل أدعياءكم أبناءكم) الأحزاب: ٤. ثم (وإذ تقول للّذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتّق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى النّاس والله أحقّ أن تخشاه فلمّا قضى زيد منها وطرا زوّجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهنّ وطرا وكان أمر الله مفعولا) الأحزاب: ٣٨.

فهنا حالة يتبنى فيها نبي رجلاً صالحاً ويدعوه بابنه ولكنه لا يستطيع أن يتعامل (نفسياً) مع المحيط العائلي للمتبنى إلاّ بكتمان ما في نفسه.

وهنالك حالة يوسف الذي تبناه العزيز، إذ لم تستطع امرأة العزيز وهي في مقام أمه بالتبني أن تمسك نفسها عنه، ثم أنه (نفسياً) قد همّ بها ولم يفعل: (ولقد همّت به وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربّه كذلك لنصرف عنه السّوء والفحشاء إنّه من عبادنا المخلصين) يوسف: ٢٤.

وقد أشار اللّه إلى تبني عزيز مصر ليوسف (عسى أن ينفعنا أو نتّخذه ولداً) وهكذا بدأ المحذور، ثم أشار اللّه إلى محذور آخر وهو مساكنة المتبنى لعائلة من يتبناه تحت سقف واحد، ولتدقيق هذا الأمر نصت الآية على: (وراودته التي هو في بيتها)، فالإشارة المباشرة هي إلى المساكنة وتأتي الإشارة إلى امرأة العزيز هنا ضمناً. فالتبني له محاذيره، وبالمساكنة تتضاعف المحاذير.

مشكلة التبني وحساسية الطرح:

ليس عبثاً وليس لمجرد السرد التاريخي يأتي القرآن ويكشف عن هذه الوقائع الحساسة. فاللّه يحذرنا في القرآن حتى عن الخوض في أحاديث من شأنها كشف عورات الناس وخباياهم حتى لا يعتاد المجتمع ذيوع الفواحش بإكثار القول عن تفشيها: (إنّ الّذين يحبّون أن تشيع الفاحشة في الّذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدّنيا والآخرة والله يعلم وأنتم لا تعلمون) النور: ١٩.

ومع ذلك وفي حالات ثلاث، فقد كشف اللّه أموراً لا يعلمها إلاّ هو - سبحانه - بالذات. فهو وحده من كان يعلم بأن ابن نوح ليس بابنه، ووحده كان يعلم أن يوسف قد هم بها نفسيّاً ووحده كان يعلم ما يخفيه محمّد في نفسه.

فلماذا أظهرنا اللّه على ما خُفي، ولا يعلمه إلاّ هو، لو لم يكن الأمر على جانب من الخطورة في تعلقه بحياتنا العائلية؟ فلأنه كذلك أبدى اللّه لنا ما كان خافياً، وعلى مستوى الأنبياء وفي الحدود النفسية، فكيف يكون الأمر لدى غير الأنبياء وممن لا عصمة له كعصمة الأنبياء: (لولا أن رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين).

كل هذا من أجل منع التبني والمساكنة خلافاً لما يظنه كثيرون ويتوهمونه فعلاً للخير

والبر والإحسان.

ونظراً لحساسية هذا الطرح الذي يتعلق بنفسيات نبوية طاهرة، فقد صد كثير من المؤمنين عن الأخذ بهذه الوقائع وحاولوا تأويلها بطرق شتى، كأنهم في معرض الدفاع عن الأنبياء، واللّٰه أشد منهم دفاعاً عن أنبيائه وأشد غيرة منهم على أنبيائه: (إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما وإن تظاهرا عليه فإنّ الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير) التحريم: ٤.

فما بيّنه اللّٰه لنا في هذه الحالات إنما يشكل خلفيات ضرورية لتحريم الزنا من ناحية، ولمنع التبني من ناحية أخرى. فالمطلوب هنا بيان ذلك منهجياً بوجه مدارس الليبرالية الإباحية التي تفكك مسلمات التكوين العائلي، وترى في العلاقات الجنسية خيارات شخصية كما ترى في التبني وجهاً إنسانياً. فإذا فشا الزنا في القوم أو فشا التبني أورثوا عائلاتهم انحرافات لا تحصى ولا تحصر. ولاكتشف الناس أن عقوبة الرجم أولى بالزاني من عقوبة الجلد لولا أن شرعة الإسلام ناسخة لشرعة التوراة وتقوم على التخفيف والرحمة.

ثم أن المتبنى وابن الزنا كذلك يحدثان خرقاً في المحرمات العائلية التي حدها اللّٰه في سورة النساء: (حرّمت عليكم أمّهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعمّاتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمّهاتكم اللاّتي أرضعنكم وأخواتكم من الرّضاعة وأمّهات نسآئكم وربائبكم اللاّتي في حجوركم من نسآئكم اللاّتي دخلتم بهنّ فإن لم تكونوا دخلتم بهنّ فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الّذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلاّ ما قد سلف إنّ الله كان غفورا رحيما) النساء: ٢٣. فكافة (الأسماء) المذكورة هنا من أم وبنت وأخت وعمة وخالة وبنات أخ وبنات أخت وأم من الرضاعة وأم الزوجة، هي (أسماء محرّمة) في النطاق العائلي، فإذا حدث الخلل بالتبني - ولو كان المتبنى شرعي الولادة من أبويه - حرّم على المتبنّى ما لا يحرم عليه، وكذلك ابن الزنا فيما لو اختلط أمر الأنساب وتزوج أخته.

ب- النموذج الآدمي بين الخلق والجعل والتوسطات الجدلية في الفعل الإلهي:

تماماً وكما أحدث اليهود التباساً أضل البشرية كلها في مسألة القربان الإبراهيمي وكذلك السامية ونوح، ألبسوا علينا ديننا وأضلونا السبيل في المسألة الآدمية، فطبقاً (لسفر

التكوين - الإصحاح الأول) فقد خلق اللّه الإنسان بأمر فجائي وعلى صورته، وبالأمر أفاض المياه وخلق الأنفس الحية والأشجار والنجوم، أي بمنطق (كن فيكون). ثم سلخ حواء من ضلع آدم (سفر التكوين - الإصحاح الثاني). وحشد اللّه كل ما في الأرض من كائنات ليدعوها آدم (بأسمائها).

وتم تناول هذا التحريف اليهودي كما تم في تناول مسألة القربان الإبراهيمي وقد فصلنا أسباب ذلك.

أما القرآن فإنه يأتي بتحليل نقيض لهذا التصور فيميز بين (جعل) آدم خليفة في الأرض وأول (المصطفين) من بين بشر كانوا يعيشون في الأرض ويفسدون فيها ويسفكون الدماء (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون) البقرة: ٣٠ من جهة وبين (خلق) البشرية من صلصال من حمأ مسنون في مبتدأ الخلق من جهة أخرى.

وقد أكدنا على هذا المعنى القرآني وقارناه بالحيثيات التي كانت سائدة في عصر التنزيل والموروثة عن ما سبقها من تراث. فالجعل صيرورة ضمن خلق كائن، أما الخلق فهو إنشاء من جديد وعلى غير مثال سابق. وقد ميز القرآن بين الأمرين في مسألة الخلق البشري ثم الخلافة الآدمية. وقد أوضحنا ذلك منذ الطبعة الأولى لكتاب العالمية الإسلامية الثانية (ص ٢٩٨و٢٩٩).

لم يكن مبحثنا انتصاراً للتطورية الداروينية التي يأتي القرآن بما هو أعمق منها تفصيلاً في مسألة الخلق والنشأة وتصوير الكائنات ولكنه كان انتصاراً لما هو أهم على مستوى المنهج المعرفي للقرآن. فالذين استكانوا للمفهوم اليهودي حول الخلق الآدمي الفجائي ظل فكرهم حبيس الأطر (السكونية) بحيث لم يعد في مقدورهم التعامل مع (الصيرورة). فرؤيتهم للزمان والمكان تظل (تعاقبية تكرارية) وهكذا فهمهم للأطوار، في حين يقتضي منطق القرآن الأخذ بمفهوم الصيرورة وليس السكونية، والأخذ بمفهوم التحول وليس التكرار التعاقبي، والأخذ بمفهوم التوسطات الجدلية في الفعل الإلهي على المستوى المطلق (الأمر) والنسبي (الإرادة) والموضوعي (المشيئة) فالقضية منهجية في الأساس وليست مجرد مماحكات لفظية.

فالفعل الإلهي كما هو محدد في القرآن لا يصدر بمحض القدرة الإلهية المطلقة - مع قدرة اللّٰه على ذلك - ولكنه يصدر عبر توسطات جدلية، إذ يبتدىء (أمراً) ثم يتحقق عبر (الإرادة) حتى ينتهي إلى التشيوء، وذلك ما تدل عليه الآية (إنَما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) يس: ٨٢ فبتفكيك دلالات هذه الآية وتحليل مفرداتها يكون أمر اللّٰه (كن فيكون) متحققاً عبر إرادة تنتهي إلى تشيوء، فالآية حاملة لهذه التوسطات الجدلية وليست نافية لها.

والمعنى المنهجي في ذلك أن اللّٰه لا يستلب بقدرته المطلقة لا الإنسان ولا قوانين الطبيعة، حتى أن آية أخرى تدل في ظاهرها على الإطلاق وهي (وما أمرنا إلاّ واحدة كلمح بالبصر) تأتي مسبوقة بآية توضح هذه التوسطات الجدلية (إنا كل شيء خلقناه بقدر)، والآيتان من سورة القمر: ٤٩و٥٠.

فالمسألة لا تنتهي هنا حول التساؤل فيما إذا كان آدم أول البشر أو لا. وإنما تبدأ وتنتهي بالتساؤل عن علاقة الفعل الإلهي بالصيرورة في الزمان والمكان، وهل يستلب الفعل الإلهي حقائق الوجود الإنساني وقوانين الطبيعة بحيث لا نركن إليها أو نحاول اكتشافها أم أن الفعل الإلهي يأتي ضمنها عبر التوسطات الجدلية. فالمسألة ترتبط بصميم وجودنا ومستقبلنا الحضاري، وهنا عرضنا لهذه الحالات التالية:

أولا: التمييز القرآني بين الروح والنفس:

قد انتهى الموروث الأسطوري إلى الربط بين طاقة الحياة والروح انطلاقاً من أن آدم هو أول البشر وأن الحياة قد سرت فيه بنفخ الروح الإلهي - غير أن القرآن يعطي لطاقة الحياة في الإنسان مصدراً آخر هو قوة النفس المستمدة من البنائية الكونية في سورة الشمس، باعتبار أن النفس هي مركب تفاعل كوني (والشّمس وضحاها. والقمر إذا تلاها. والنّهار إذا جلاها. واللّيل إذا يغشاها. والسّماء وما بناها. والأرض وما طحاها) الشمس: ١-٦ ثم (ونفس وما سواها) الآية: ٧، فتركيبها عائد إلى هذا التفاعل الجدلي الكوني، أي النفس وتسويتها.

ولأنه تفاعل بين متغايرات ومتقابلات، شمس وقمر - نهار وليل - سماء وأرض تأتي قدرة النفس على الاختيار لأنها ليست آحادية التركيب (فألهمها فجورها وتقواها) الآية: ٨ فهي قابلة للاختيار لأنها مركبة عبر الانقسام الجدلي.

وأثبتنا أن القرآن لم يستخدم سوى كلمة (النفس) في حالتي الوفاة والحياة، أما الروح فقد صرفت لأمور أخرى لا تختص بالحياة.

ثانياً: الروح قناة اتصال بالوحي:

لا علاقة للروح بحياة الكائن الإنسان، وإنما هي قناة اتصال بالوحي والملأ الأعلى، وتصعب معرفة خصائصها قياساً إلى معرفة النفس وعلومها. ولهذا حين سأل سائل عن الروح أشير إليه بقلة العلم في هذا المجال، ولكن لأن اللّٰه سبحانه لا يحجب علماً ولا يرد سائلاً فقد ضمن إجابته في الآية التي تلت آية السؤال: (ويسألونك عن الرّوح قل الرّوح من أمر ربّي وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلا. ولئن شئنا لنذهبنّ بالّذي أوحينا إليك ثمّ لا تجد لك به علينا وكيلا) الإسراء: ٨٥-٨٦.

فبتفكيك هذه الآية نجد أن الروح من (أمر) ربي، أي أنها من متعلقات عالم الأمر الإلهي المطلق، المتجاوز في خصائصه لعلوم الطبيعة وما فوقها، وهنا تأتي قلة العلم في دراسة من هذا النوع.

غير أن الإجابة واردة في الآية (٨٦) إذ يتوجه اللّٰه بالخطاب إلى النبي وليس إلى السائل أي أنه ينتقل بالإجابة إلى مستوى أرقى للسامع حيث يربط بين الروح والوحي (ولئن شئنا لنذهبنّ بالذي أوحينا إليك). أي أن سلب الروح يستلزم معه سلب قوة الوحي وسلب قناة الاتصال. ولا تعقب هذه الحالة وفاة النبي بل يظل حياً بقوة النفس ليكتشف أن الروح قد سلبت منه فيحاول استعادتها ويستحيل عليه ذلك (ثم لا تجد لك به علينا وكيلاً).

وكذلك يلقي اللّٰه الروح على نوع من البشر يوكل إليهم القيام بمهمات الاستنهاض الديني للبشرية، فأولئك - تبعاً لمهماتهم - أكثر الناس حاجة لقناة الاتصال الروحي هذه، إذ عبرها يلهمهم اللّٰه ما هو صواب وكيف يسلكون، ولكنهم لا يصلون إلى مرتبة النبوة، ولا إلى مرتبة الرسل: (ينزّل الملآئكة بالرّوح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنّه لا إله إلاّ أنا فاتّقون) النحل: ٢.

وتعتبر آيات سورة النحل كلها (مفاصل دعوة) أو أوراق حوار بين هذا النوع من البشر وسائر من يوجه إليهم الخطاب.

وحتى هذا النوع يمكن أن ينصرف عن مهمته الروحية فتكون عاقبته وبالاً عليه - والعياذ باللّٰه - (واتل عليهم نبأ الّذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشّيطان فكان من

الغاوين. ولو شئنا لرفعناه بها ولكنّه أخلد إلى الأرض واتّبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الّذين كذّبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلّهم يتفكّرون) الأعراف: ١٧٥-١٧٦.

ثالثا: خصائص الهبوط الآدمي:

إن سلب الروح يعني هبوط من يحملها من خصائص قوة الروح إلى خصائص النفس الطبيعية، والحالات الروحية كما حالات الهبوط متعددة ومتنوعة، فمن يكون محمولاً بقوة الروح على مستوى الجسد فإنه يتعالى على الطبيعة ومؤثراتها، وقد كان ذلك من خاصية الروح الآدمي حيث لم يكن يحس جوعاً ولا ظمأ، ولا برداً ولا حراً: (إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى. وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى). فهو لم يكن يحس بالجوع ليأكل، أو بالبرد ليستدفيء (العرى)، أو بالظمأ ليشرب أو بالحر ليستظل، والصياغة اللغوية القرآنية، واضحة هنا (إن لك ألاّ)و(إنك لا).

وهبط آدم حين غوى من مستوى خصائص الروح المتعالية على مؤثرات الطبيعة إلى مستوى خصائص النفس المنفعلة بها، فأحس الجوع والبرد والظمأ والحر، فتحول الجسد المتعالي بقوة الروح إلى (سوأة) متأثرة بالمحيط الطبيعي، والسوأة غير العورة، في دلالات ألفاظ القرآن. فأصبحت هذه السوأة الجسدية عارية أمام مؤثرات الطبيعة، بعد أن نزع عنها (لباسها) الروحي، واللباس غير الثوب في لغة القرآن. فقد نزع إبليس بغوايته لهما عنهما لباسهما الروحي فتدنيا إلى خصائص الجسد والنفس. حيث بدت لهما سوءاتهما: (فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما وري عنهما من سوءاتهما) الأعراف: ٢٠. أما العورة فهما كزوجين فقد كانا يعرفانها ولم تكن مواراة عنهما. وكذلك حين قتل أحد ابني آدم أخاه ولم تكن البشرية وقتها تكرم جثة الإنسان بالدفن، فقد كانوا (يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء)، فقضى للقاتل أن يدفن جثة أخيه، أي سوأة الجسد وليس أن يهيل التراب على عورته (فبعث اللّه غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه) المائدة: ٣١.

ثم أنزل اللّه (لباساً) بعد ذلك، وحذرنا من أن ينزعه الشيطان مرة أخرى، والشيطان لا يُرى، فلو كان اللباس ثوباً لنزعه منا متى ما شاء: (يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوءاتكم وريشا ولباس التّقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلّهم يذكّرون. يا بني آدم لا

يفتننّكم الشّيطان كما أخرج أبويكم من الجنّة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوءاتهما إنّه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم إنّا جعلنا الشّياطين أولياء للّذين لا يؤمنون) الأعراف: ٢٦و٢٧.

ذلك هبوط آدمي عن خصائص الروح المتعالية جسدياً على الطبيعة على مستوى عالم الأمر الإلهي، وهناك هبوط روحي آخر بيناه على مستوى الذي انسلخ من آيات ربّه، وهناك خصائص الروح القدسي للمسيح عيسى بن مريم، وهناك تنزل الروح على من يشاء من عباده، فليس للروح أي علاقة بالحياة.

وما يخرج منا في حال الوفاة فتلك هي النفس: (الله يتوفّى الأنفس حين موتها والّتي لم تمت في منامها فيمسك الّتي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمّى إنّ في ذلك لايات لقوم يتفكّرون) الزمر: ٤٢. وكذلك: (ومن أظلم ممّن افترى على الله كذبا أو قال أوحي إليّ ولم يوح إليه شيء ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله ولو ترى إذ الظّالمون في غمرات الموت والملآئكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم) الأنعام: ٩٣.

رابعاً: الاصطفاء وارتباطه بأسماء التحريم وحمل الرسالة:

كما أضل الموروث اليهودي البشرية جمعاء حول مسألة الخلق الآدمي والهبوط من الجنة وغير ذلك فقد أضلوا البشرية أيضاً فيما يتعلق بالاصطفاء الذي جعلوه تفاضلاً عرقياً، وهكذا ألبس على كثيرين في تفسير الآيتين: (إنّ الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين. ذرّيّة بعضها من بعض والله سميع عليم) آل عمران: ٣٣-٣٤.

وكذلك: (يابني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين) البقرة: ٤٧.

ولا علاقة لهذه الآيات بما يكتب عن التفاضل العرقي متى قرأناها في إطار منهجية القرآن ومحدداته المعرفية النظرية. وكذلك مسألة الأسماء التي تعلمها آدم، ونفخ الروح فيه. فهذه كلها عناصر مترابطة لا تنفصم عراها وتتجه في كليتها لحمل الرسالة الإلهية وفق شروط وقواعد هذه الرسالة عقلياً وأخلاقياً. وقد عمدنا إلى تفكيك هذه المعاني.

خامساً: الأسماء التي تعلمها آدم:

قد أدى نفخ الروح الإلهي في آدم إلى ضرورة تميزه العقلي والسلوكي عن البهيمية

البشرية لأولئك الذين احتجت الملائكة على سلوكهم حين ظنت بأن اللّه سيجعل منهم - وهم على ذلك السلوك - خليفة له في الأرض: (وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدّماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك قال إنّي أعلم ما لا تعلمون) البقرة: ٣٠.

وقتها لم يكن آدم قد خلق بعد، فوجوده لاحقاً كان رهناً بغيب يعلم اللّه ميقاته، فلما انكشف الغيب عن هذا الميقات، (وُلد) آدم من أبوين بشريين حيث (١) نفخ اللّه فيه الروح (٢) علمه الأسماء ووضعه أمام الملائكة: (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين) والصدق هنا إشارة إلى ظنهم فيما مضى بأن اللّه يستخلف من بين بشر يفسدون في الأرض بحيث يتضح هنا أن معطيات الأسماء تتعلق بمفارقة السلوك البشري البهيمي الذي احتجت عليه الملائكة، وإلاّ لما طرحت الصدقية هنا.

ولا يقال في الأسماء (ثم عرضهم) وإنما يقال - ثم عرضها - فالإشارة هنا تتعلق بشيء موجود وكائن (عرضهم)، أي الموجود الحسي والواقعي، وليس الموجود (الذهني) اللغوي حيث يقال فيه (عرضها) بما يشير لذات الأسماء.

ولم تكن الملائكة على علم بأسماء هؤلاء أو أولئك الذين عرضهم اللّه عليها. فلو كان المعروض كائنات مثل بشر أو ظواهر طبيعة مثل أرض وحجر، أو مواد مثل دم أو أفعال مثل سفك، لعلمت الملائكة لأن مشمول خطابها يتضمن ذلك من قبل.

الذي لم تعلمه الملائكة هو (الأسماء) المتعلقة بالمعروضات، من زاوية أن الاسم المطلوب معرفته ليس هو (اسم علم) فاسم العلم يتعلق بالشيئية والملائكة تعلم أسماء العلم للأشياء والكائنات، وإنما الاسم المطلوب هو (اسم المحمول) الذي يستند على حالة أو قضية[٦٤].

ويحدد القرآن استخدامه لمفرده اسم بمعنى الاسم المحمول، وليس اسم العلم، فاسم العلم لمحمّد هو محمّد، أما الاسم المحمول فهو (أحمد). وكذلك في اسم العلم عيسى أما المحمول فهو المسيح، فأحمد والمسيح تقرير لحالات ومعنى لقضية.

فمن عُرضوا على الملائكة كانوا يتصفون بأسماء محمولة تقرر حالتهم، وهي حالة يفترقون بها عن أوضاع أولئك الذين يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء، أي افتراق

هوية وخصائص.

إذن لم تكن أسماء حجر وشجر كما يرد في الميراث اليهودي وإنما كانت أسماء محمولات بشرية.

ثم أنها كلية وشاملة (علم آدم الأسماء كلها)، وقد تولى آدم تعريف من عرضوا على الملائكة بأسماء محمولاتهم قطعاً للإفساد في الأرض. فحواء (اسم علم) وهي امرأة، ومحمولها (زوجة)، واسم المولودة الأنثى علم، ومحمولها (ابنة) وكذلك اسم المولود الذكر علم ومحموله (ابن).

واسم آدم نفسه علم، أما محموله فزوج يسكن مع زوجته، فتحرم على غيره وهو محرم على غيرها، وكذلك علاقات التحريم التي تمتد إلى محمولات الأسماء التي بيَّنها اللّه في سورة الأحزاب: (حرّمت عليكم أمّهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعمّاتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمّهاتكم اللاّتي أرضعنكم وأخواتكم من الرّضاعة وأمّهات نسآئكم وربائبكم اللاّتي في حجوركم من نسآئكم اللاّتي دخلتم بهنّ فإن لم تكونوا دخلتم بهنّ فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الّذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلاّ ما قد سلف إنّ الله كان غفورا رحيما. والمحصنات من النّساء إلاّ ما ملكت أيمانكم كتاب الله عليكم وأحلّ لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهنّ فآتوهنّ أجورهنّ فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة إنّ الله كان عليما حكيما. ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض فانكحوهنّ بإذن أهلهنّ وآتوهنّ أجورهنّ بالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متّخذات أخدان فإذا أحصنّ فإن أتين بفاحشة فعليهنّ نصف ما على المحصنات من العذاب ذلك لمن خشي العنت منكم وأن تصبروا خير لكم والله غفور رحيم. يريد الله ليبيّن لكم ويهديكم سنن الّذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم) النساء: ٢٣-٢٦.

سادساً: ما أُلبس على اللغويين العرب في علم الأسماء:

تلك هي الأسماء (كلها) خلافاً للميراث اليهودي. وهكذا يعبر القرآن عن قدراته الاسترجاعية النقدية، غير أن غياب هذا المنهج أضر حتى بالدراسات اللغوية العربية حين

انقسم المتكلمون والفلاسفة حول (أصل اللغة) حيث (رأى الأشاعرة أن اللغات توقيفية لأن اللّه وضع معاني الألفاظ ويستدلون في ذلك إلى قوله تعالى: (وعلّم آدم الأسماء كلّها) ويقول الزمخشري أن المراد بالأسماء الأنواع التي خلقها اللّه وعلم اللّه آدم أن هذا اسمه فرس وهذا اسمه بعير وهكذا وعلمه أحوالها وما يتعلق بها من المنافع الدينية والدنيوية[٦٥].

سابعا: الضوابط التشريعية للأسماء:

بنفخ الروح في آدم وجعله خليفة في الأرض خص اللّه آدم بتشريعات الأسماء العائلية المحرمة، وذلك كان أول تشريع للبشرية، ولا زال يشكل (أس) التشريعات الدينية. وقد أحيط هذا التشريع العائلي - فيما بعد - بضوابط عديدة منها ما ورد في سورة النور: (يا أيها الّذين آمنوا ليستأذنكم الّذين ملكت أيمانكم والّذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرّات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظّهيرة ومن بعد صلاة العشاء ثلاث عورات لكم ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهنّ طوّافون عليكم بعضكم على بعض كذلك يبيّن الله لكم الآيات والله عليم حكيم. وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا كما استأذن الّذين من قبلهم كذلك يبيّن الله لكم آياته والله عليم حكيم. والقواعد من النّساء اللاتي لا يرجون نكاحا فليس عليهنّ جناح أن يضعن ثيابهنّ غير متبرّجات بزينة وأن يستعففن خير لهنّ والله سميع عليم. ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم أو بيوت أمّهاتكم أو بيوت إخوانكم أو بيوت أخواتكم أو بيوت أعمامكم أو بيوت عمّاتكم أو بيوت أخوالكم أو بيوت خالاتكم أو ما ملكتم مفاتحه أو صديقكم ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعا أو أشتاتا فإذا دخلتم بيوتا فسلّموا على أنفسكم تحيّة من عند الله مباركة طيّبة كذلك يبيّن الله لكم الآيات لعلّكم تعقلون) النور: ٥٨-٦١ ومنها ما يتعلق بالزواج في سورة النساء: (يا أيّها النّاس اتّقوا ربّكم الّذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالا كثيرا ونساء واتّقوا الله الّذي تساءلون به والأرحام إنّ الله كان عليكم رقيبا. وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدّلوا الخبيث بالطّيّب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنّه كان حوبا كبيرا. وإن خفتم ألاّ تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النّساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألاّ تعولوا. وآتوا

النّساء صدقاتهنّ نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا) النساء: ١-٤ وهناك ما يختص بالمواريث وغيرها.

ثامنا: الاصطفاء:

وكما ترتبط الروح بأسماء المحمولات المحرمة كذلك ترتبط بحمل الرسالات: (إن اللّٰه اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين. ذرية بعضها من بعض واللّٰه سميع عليم). وذاك اصطفاء على حالتين:

الحالة الأولى: أن الاصطفاء يأتي بصيغة المفرد في حالتي آدم ونوح، إذ لم يمتد الاصطفاء إلى (آل) آدم و(آل نوح)، ثم يأتي الاصطفاء بصيغة الجمع في (آل إبراهيم) و(آل عمران)، حيث كان الختام في آل عمران بيحيى بن زكريا - حين عرف زكريا - ثم الختام الكلي في آل إبراهيم بخاتم الرسل والنبيين.

الحالة الثانية: أنه اصطفاء وتفضيل مقيد بنفي الحالات الغريزية كما ابتدأ الأمر بآدم نفسه، ومقيد بالمحددات الدينية النافية للاستعلاء والتمايز ومرتبط بالمهام الرسالية (أتأمرون النّاس بالبرّ وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون) البقرة: ٤٤. والبر يشمل السلوك الإنساني المتعالي على التنابذ والإفساد.

فالاصطفاء وبهذه المحددات الدينية يعني إيجاد (قاعدة بشرية) لبث الكلمة الإلهية في الأرض خارج أي تركز ذاتي أو استعلاء، فطبيعة الكلمة الإلهية وحاملها توجه إلى ذلك. واصطفاء هذه القاعدة يرتبط لزوماً بمسؤولية الفعل الديني، فما من فكرة تظل هائمة بشكل نظري دون قاعدة تتوافر على حملها ويصدق الأمر على الفلسفات الاشتراكية التي تبحث عن (قواعد بشرية) لها بين العمال والفلاحين. والفكرة الرأسمالية التي تبحث عن قاعدة بشرية لها بين الصناعيين والتجار وسائر قطاعات الرأسماليين.

فإذا كان الاصطفاء الفلسفي البشري يتم ضمن قواعد اجتماعية مهمتها الانتصارات الطبقية بمنطق التركز على الذات، أو الهيمنة العالمية بمنطق أمبريالي، فإن الاصطفاء الديني يتجه إلى قاعدة بشرية مهمتها هداية البشرية والتفاعل معها وإخراجها من الظلمات إلى النور (ضرب الله مثلا عبدا مّملوكا لاّ يقدر على شيء ومن رزقناه منّا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرّا وجهرا هل يستوون الحمد للّٰه بل أكثرهم لا يعلمون. وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كلّ على مولاه أينما يوجّهه لا يأت بخير هل

يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم) النحل: ٧٥-٧٦. وتلك مسؤولية متى تم الانحراف عنها كانت العقوبات مضاعفة.

فحين يتوجه اللّه بالاصطفاء لبني إسرائيل وبمنطق التفضيل، فإن انحرافهم عن محددات التفضيل ينتهي بهم إلى حالة عقاب صارمة: (ضربت عليهم الذلّة أين ما ثقفوا إلاّ بحبل من الله وحبل من النّاس وبآؤوا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بأنّهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حقّ ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون) آل عمران: ١١٢.

وكذلك بالنسبة لأمة العرب المسلمة التي أُخرجت للناس كخير أمة (كنتم خير أمّة أخرجت للنّاس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون) آل عمران: ١١٠ وحملت مسؤولية الذكر: (وإنّه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون) الزخرف: ٤٤.

فانحرافها عن مسارها ينتهي بها إلى الإنذار الإلهي: (يا أيّها الّذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثّاقلتم إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدّنيا من الآخرة فما متاع الحياة الدّنيا في الآخرة إلاّ قليل. إلاّ تنفروا يعذّبكم عذابا أليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضرّوه شيئا والله على كلّ شيء قدير) التوبة:٣٨-٣٩. وكذلك: (هاأنتم هؤلاء تدعون لتنفقوا في سبيل الله فمنكم من يبخل ومن يبخل فإنّما يبخل عن نّفسه والله الغنيّ وأنتم الفقراء وإن تتولّوا يستبدل قوما غيركم ثمّ لا يكونوا أمثالكم) محمّد: ٣٨.

وقد وفّر اللّه لأمة العرب ما يغنيها عن غيرها تأميناً لرسالتها، فمن بعد التوجه إليهم بمسؤولية الذكر أمّنهم بقوله: (يا أيّها الّذين آمنوا إنّما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء إنّ الله عليم حكيم) التوبة: ٢٨. ثم لا يبقى بعد ذلك سوى التدافع العربي - الإسرائيلي كما بيناه في صفحات سابقة.

تلك مجرد نماذج سقتها هنا وبالرجوع إلى كتابات سابقة ودون توسع، وهي تعكس كيفية الاسترجاع النقدي التحليلي القرآني لموروث البشرية الروحي عبر منطق (الهيمنة) القرآنية على الكتب الأخرى وبكيفية منهجية ومعرفية.

هيمنة القرآن والحفظ الإلهي:

قد توجب علينا - كما ذكرت - أن أوضح لماذا كان القرآن هو الكتاب المهيمن ولماذا اختصه اللّه بالحفظ دون سائر الكتب الأخرى.

قد امتد بنا هذا المبحث للتميز بين أمرين:

أولاً: خصائص الأرض (المحرمة) وارتباطها (بالنبوة الخاتمة) والكتاب (الكوني) والخطاب (العالمي) في مقابل:

ثانياً: خصائص الأرض (المقدسة) وارتباطها (بتتابع) النبوات وكتب (العهد) والخطاب (الحصري) لشعب محدد.

وانتهى مبحثنا إلى أن موروث البشرية الروحي بأكمله محفوظ في هذا القرآن، ولكن ليس بمنطق التصديق فقط ولكن بمنطق الهيمنة أيضاً.

حين باشرنا بطرح هذه الأبحاث والدراسات توجب علينا أن نبحث في (خصائص القرآن المعرفية والمنهجية) بوصفه كتاباً مطلقاً ومحيطاً ومعادلاً - بمحتوى معانيه ودلالاته - للوجود الكوني وحركته بما في ذلك الإنسان. فليس للقرآن أن يهيمن على موروث البشرية الروحي لو لم يكن محيطاً، وليس للقرآن أن يسترجع ذلك الموروث استرجاعاً نقدياً وتحليلياً دون أن يكون متوافراً في ذاته على منهج معرفي دقيق. ثم ليس للقرآن أن يشكل بديلاً حضارياً على مستوى البشرية كلها (كافة الناس) دون أن يكون كونياً بحيث (يستوعب) كافة مناهج المعرفة الإنسانية ويتفاعل مع كافة الأنساق الحضارية، ثم (يتجاوزها) معاً باتجاه ما هو كوني، خارج الاستلابين: اللاهوتي الذي يسترجع الإنسان إلى موروث الأساطير والخرافات، والوضعي الذي يركز الإنسان حول ذاته ويجرده من قِيَمِه الكونية.

في هذا الإطار تعمقت بحوث عديدة، بعضها قد نشر، وبعضها يندرج ضمن عمل موسوعي بإذن اللّه. ومن بينها (خصائص البنائية القرآنية) و(خصائص القراءة المنهجية للقرآن) وترتبط الدراستان - في الإطار الموسوعي الأشمل - بدراسة لدلالات ألفاظ القرآن. حيث نميز - كما ذكرنا - بين الاستخدام الإلهي لمفردات اللغة وبين الاستخدام البشري العربي البلاغي. فقد نتجت إشكاليات عديدة عن عدم التمييز هذا.

ليس الهدف إحداث قطيعة معرفية بالسلب ولكن إعادة التركيب:

قد بدا للبعض، وطوال خمسة عشر عاماً من توثيق هذه الأبحاث أننا نمارس فقط نفياً بعد نفي لما ترسخ في واعية الإنسان الدينية، فكأنما نمارس إحداث قطيعة معرفية مع (الثوابت) و(المسلمات) ثم نترك الإنسان في متاهات الفراغ. هذا ما ظنه البعض من الذين قرأوا فعلاً أو ناقشوا تلك الأبحاث، وهم خلاف من تمسك بمسلمات الموروث.

غير أن من يقرأ بتمعن فقرات هذا المدخل سيكتشف بسهولة أننا لا (نفكك) ولا (نحلل) إلاّ لنعيد (التركيب) انطلاقاً من منهجية قرآنية تحيط بهذه الأبحاث وتضبط أطرها. فنحن نتعامل مع القرآن في إطار (وحدته العضوية) و(صياغته الكونية) وإطلاقية معانيه المكافئة والمعادلة لإطلاقية الكون وإطلاقية الإنسان نفسه في هذا الكون وبتفاعل مع (إله أزلي) هو فوق المطلق، وفوق الزمان والمكان، (ليس كمثله شيء) وهو - سبحانه - بذات الوقت (السميع البصير) - (الشورى: ١١). وما بين التنزيه المطلق لأزلية الإله (ليس كمثله شيء) وإحاطة اللّه بما خلق (وهو السميع البصير) تأتي تلك التوسطات الجدلية في الفعل الإلهي التي أشرنا إليها. والتي أشار إليها الملائكة الأبرار من قبل حين ميزوا بين (التنزيه) المطلق و(المقاربة) المقدسة، فقالوا (ونحن نسبح بحمدك ونقدّس لك) البقرة: ٣٠ فهو (سبحانه) في مقام التنزيه و(تعالى) في مقام المقاربة والتقديس.

تاكيد معاني الكتاب الكونية:

إن كتاباً بهذه الخصائص الكونية الإطلاقية التي ذكرناها لا ينتج عنه إلاّ دين كوني الاتجاه والدلالات وقد تعمقنا - بقدر ما يسر اللّه لنا - في بحث هذه الدلالات الكونية على مستوى العبادات والتشريعات، فعمدنا لبحث دلالات التوقيت في الصلوات بداية بانفلاق الفجر وجريان النهار إلى شفق الغروب ثم غسق الليل وما يحمله كل توقيت من دلالة كونية من الانفلاق والتركيب والاستواء (كيف وزعت عدة الركعات على المواقيت)[٦٦] ثم وثقنا هذا البعد الكوني في التوقيت بعدة الركعات (لماذا الصلاة مثنى وثلاث ورباع في عدة الركعات؟)[٦٧] ودققنا في فوارق التوقيت قرآنياً بين الصيف والشتاء (توزيع مواقيت صلاة الليل مع فارق الشتاء والصيف)[٦٨].

ومن كونية الصلوات، توقيتاً وعدة ركعات، بحثنا في كونية الحج وشعائره بداية من الطواف السباعي، الذي يجسد سباعية السموات والأرض (بوركتم وقد طفتم كالسموات

سبعاً وتفيضون كالأرضين سبعاً).

ومضى بنا البحث لنكتشف أن شعائر الحج الإسلامية إنما تجسد تجارب كافة النبوّات من نوح ومروراً بإبراهيم وحتى موسى وذلك في دراستنا (الحج خلاصة الديانات)(٦٩).

فكما هو القرآن كتاباً كونياً يستوعب كافة الرسالات والنبوات، فكذلك الحج وسائر شعائره وكذلك عبادات المسلمين.

وكذلك نرفض افتعال العصرانية:

تحت ضغط التحديث وعبر (المقاربات) مع النسق الحضاري للغرب ومناهجه المعرفية ومنظومته الاجتماعية، ظهرت محاولات لعصرنة المفاهيم الإسلامية، بهدف اتساقها مع العقل الموضوعي وكذلك العلمي، فتأولوا ما يرد عن (السحر) و(النفاثات في العقد) و(طير أبابيل) و(أهل الكهف) و(ذو القرنين)(٧٠) كما تأول بعضهم النبوة بأنها ملكة إنسانية والوحي كمرحلة عليا من مراحل الإدراك، والمعجزة ليست أمراً خارقاً للطبيعة ويمكن أن تكون رؤيا منامية، مع تفسير خلق آدم على ضوء نظرية داروين التطورية. وتمتد التأويلات العصرانية إلى التشريع فيما يتعلق بتعدد الزوجات وحدود القطع(٧١).

ويقول موجز فإن الاتجاهات العصرانية قد تأولت معظم النصوص القرآنية والتي تتعلق تحديداً بالشرائع الاجتماعية والاعتقادية بما في ذلك الجنة والنار، والإخبارية حول يأجوج ومأجوج وحتى نظم الحكم.

حين ندرس هذه التأويلات العصرانية نجد أنها تتم في إطارين:

أولاً: أنها تنطلق من مقاربة النسق الحضاري الغربي ومناهجه المعرفية، وهو نسق يتجه في نهاياته الفلسفية إلى (الوضعية) التي تعتبر نفسها ومنذ فلسفة أوجست كونت، متجاوزة للأهوت والميتافيزيقيا. والوضعية الغربية هي ارتداد لجدل الإنسان بالمعنى المثالي ولجدل الطبيعة بالمعنى المادي، فهي تختصر المقومات الكونية لجدل الإنسان والطبيعة، وتطرحها ضمن دائرتين موضعيتين وجزئيتين.

أما القرآن فإنه يعكس (البعد الكوني) في جدل الإنسان والطبيعة معاً، وذلك بإضافة (البعد الغيبي) حيث تتسع هذه الكونية لأمور لا تدرك حقائقها الحضارة الغربية، لأنها حضارة ذات نهايات فلسفية وضعية وجزئية، فالكونية القرآنية تمتد إلى الكائنات غير

المرئية من ملائكة وجن، وتمتد إلى التمييز بين الروح والنفس، والمعجزة الخارقة مطروحة قرآنياً ضمن مستويات الفعل الإلهي، - أمراً وإرادة ومشيئة - فآدم يتعالى بالروح على خصائص الجسد والنفس في عالم الأمر، وكذلك نفخ الروح في مريم لتلد المسيح عيسى بن مريم من غير أب، وهناك من يأتي بعرش (ماجدة) - اسم بلقيس ليس صحيحاً - من قبل أن يرتد طرف سليمان إليه. وهناك من (ضرب الله على آذانهم في الكهف سنين عدداً) وهناك من أماته الله مائة عام ثم نظر إلى طعامه وشرابه ولم يتسنه.

فهذه كلها من خصائص (الكونية) التي يوضح القرآن أبعادها فكيف اختزال القرآن إلى مستوى المفاهيم (الوضعية) وتصبح حكماً عليه. فالتأويل العصراني إذ يحاول المقاربة مع النسق الغربي بمنطق التوهم الموضوعي والعلمي إنما يفرغ القرآن عن كونيته.

إن أهميته المناهج المعرفية الغربية تكمن في ما تقدمه لنا من (محددات نظرية) كالصيرورة والجدلية والمتغيرات النوعية وتاريخانية الأفكار - مثلاً - وليس فيما تقدمه لنا من نسق حضاري أو نهايات فلسفية وضعية بحيث نندفع إلى العصرانية لنتماهى مع نهاياتهم الفلسفية التي انتهت بهم إلى الوضعية المفارقة للكونية التي يطرحها القرآن. أو نسقهم الحضاري الذي انتهى بهم إلى (الليبرالية) العبثية بلا أدنى ضوابط اجتماعية أو أخلاقية وذلك مثال ما طرحه فوكوياما[٧٢] أو انتهى بهم إلى (صدام الحضارات) كما يطرح (صمويل هنتنغتون)[٧٣] مجدداً النزعة العرقية الأوروبية وتمركزها على الذات، وضمن نسقهم هذا لا تجد (حقوق الإنسان) لديهم معيناً من تربية داخلية وإنما تندرج في إطار (حماية الذات) خوفاً من الغير كما أوضحنا في محاضرتنا بعنوان (حقوق الإنسان والقرآن في عالم متغير)[٧٤].

ثانياً: أن محاولات العصرانية هذه قد اعتمدت على الجهد العقلي ضمن صيغه العلمية أو الموضوعية، أي أنها قد أسقطت حالاتها الذهنية على النص القرآني، في حين أن المطلوب هو اكتشاف منهجية القرآن وقراءته من داخله آخذين في الاعتبار الحقائق التالية:

أ - أن القرآن مستجيب وفق بنائيته اللفظية المتميزة ووحدته العضوية وتركيبته المنهجية لهذا النوع من القراءة الداخلية بحيث يحيط بكافة هذه الإشكاليات التي تستنطقه في عصرها. وهذا من خاصيته كخاتم للرسالات السماوية ولا كتاب بعده لمتابعة

المستجدات، فهو كما يهيمن على موروث البشرية الروحي بمنطقه الاسترجاعي النقدي التحليلي، فهو يهيمن بمنهجيته المعرفية على المستقبل فيما بعد نزوله أيضاً. وكذلك بحكم خاتمية النبوة والرسالة. فالمطلوب هو معالجة الإشكاليات من داخل القرآن وليس بإسقاط حالاتنا الذهنية عليه.

فحالاتنا الذهنية - ومهما بلغت من التألق - هي دون مستوى الكونية التي يعادل بها القرآن الوجود الكوني وحركته، إلى «الماقبل» الإنساني في الزمان والمكان وإلى «المابعد» أيضاً. وكل ما يرد في القرآن يحمل دلالة على هذه الكونية ومهما قصرت أفهامنا عن إدراكه كقضايا الجن ويأجوج ومأجوج.

ب - أما على صعيد التشريعات والحدود فلسنا بحاجة لمقاربتها مع النسق الغربي. فالقرآن مهيمن داخل منهجيته على أصول هذه التشريعات وضوابطها وسياقها التاريخي كما أوضحنا في محاضرتنا حول ذلك. فحين نبحث في قضية تعدد الزوجات مثلاً فلا يجب أن نتماهى أو نتماثل مع النسق الوضعي الغربي فنستدل على أصل الواحدة في القرآن بأننا لن نعدل بين النساء، ونقف لدى ذلك - وقد حصلنا على غرضنا - فللقرآن منهجه في طرح تعدد الزوجات ويجب أن نبحث في ذلك من داخل القرآن نفسه دون أن نملي عليه رغباتنا. فلو كان الأمر يبحث بالرغبات لجنحنا إلى (التبني) دون إدراك مخاطره الاجتماعية والعائلية.

سنجد عبر البحث في داخلية القرآن أنه يعطي بخصائصه الكونية ما تتواضع أمامه كافة المناهج المعرفية المعاصرة، فهو المهيمن عليها وليست هي المهيمنة عليه. وسنجد أن القرآن، على صعيد الغايات والممارسات والتشريعات المؤدية إليها أعظم (كيفاً) وليس درجة فقط، قياساً إلى ما يعصرنه البعض فيه ويتأولونه ولهذا فإننا لسنا من أنصار العصرانية بهذا المنحى.

إننا وكما نرفض العصرانية التأويلية فإننا نرفض أيضاً التأويلية الباطنية والعرفانية.

وكذلك نرفض التأويلات الباطنية:

وتفادياً لكل التباس وحتى لا نقع في مواطن الشبهات، وبنفس الكيفية التي درأنا بها شبهات العصرانية، نجد من واجبنا أن ندرأ شبهات التأويلات الباطنية أو العرفانية أو الغنوصية لنبين للناس ما يفترق به منهجنا عن تلك التأويلات. وهذا أمر يسوقنا إليه -

اضطراراً - بعض من شبَّه منهجنا عليه. وأقصد بذلك تشبيه (العالمية الإسلامية الثانية) بأفكار (الرسالة الثانية من الإسلام)[٧٥]. وشبهة أخرى نساق إلى نفيها اضطراراً، وهي تختص بمدى التماثل بين رؤيتنا لخصائص الإنسان العربي والتوجهات القومية، وما يرد في الكتاب الليبي الأخضر والنظرية العالمية الثالثة[٧٦].

وقد عفونا عن شبهات أخرى كثيرة.

شبهات التداخل ما بين العالمية الإسلامية الثانية والرسالة الثانية من الإسلام:

هناك دائماً متشابهات لا تضع الأمور في ميزانها المحكم، فكما فهم البعض مفهوم (الجمع بين القراءتين) فهما (تراثياً) وردُّه إلى مصادر (ظنية) مثل «ما فرطنا في الكتاب من شيء» أو العلاقة بين الكون المسطور (القرآن) والكون المنثور (الوجود) غافلاً ارتباط الجمع بين القراءتين (بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة) وفق نهج تحليلي يأخذ بجدل الإنسان وجدل الطبيعة بطريقة معرفية مستوعبة ومتجاوزة للمنطقية الوضعية الحديثة بكل آفاقها النسبية والاحتمالية من جهة واللاهوت من جهة أخرى.

أتى بعضهم برد محكم العالمية الإسلامية الثانية وجدليتها إلى متشابه) الرسالة الثانية في الإسلام) لصاحبها (محمود محمّد طه) علماً أني قد استبقت الأمر في الطبعة الأولى حين قلت في صفحة ١٥٣و١٥٤:

(الإيمان المحمّدي هو مقدمة البشرية لتعرف طريقها إلى اللَّه عبر التعامل مع السنن الوضعية وأن تكتشف اللَّه في المادة وفي الحركة دون حلولية ودون ما ورائية ودون ارتداد إليه بمبدأ المادة الناقصة. إنها من أعظم المراحل وأغناها في التاريخ الايماني للبشرية وقد جاء افتتاحها بعبارة (اقرأ) وانتهت إلى الجمع بين القراءتين وهذا هو جوهر الحقيقة المحمدية الكونية.

وهي حقيقة (تورث) والإرث عن الأصل المتلقي أي عن محمّد والذي يملك حق التوريث هو (اللَّه) لمن يصطفي من عباده. ولها مواصفات شتى على أنواع ثلاثة والثاني وسط بين اثنين أولهما ظالم لنفسه وآخرهما سابق بالخيرات (والّذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحقّ مصدّقا لما بين يديه إنّ الله بعباده لخبير بصير. ثمّ أورثنا الكتاب الّذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير) فاطر: الآيات ٣١-٣٢. وارث الحقيقة يخرج معجوناً في لحمة العصر.

فعلاقة من يلي محمّداً بالكتاب لا تكون علاقة نبوة ولا علاقة تجديد ولا علاقة رسالة ثانية ولا ثالثة وإنما علاقة توريث يتفاعل فيها وحي الكتاب مع شخصية العصر حافظاً لاستمرارية الحكمة والمنهج الإلهي».

«إن من يفهم حكمة انقضاء مرحلة النبوات سيفهم تماماً أن اللّه قد جعل إرادته في إعادة اكتشاف القرآن وفهمه ضمن كل مرحلة من مراحل التطور البشري بما ينسجم والخصائص الفكرية لشخصية المرحلة الحضارية. وقد ضمن القرآن وحي كل مرحلة كنور تتضح به حكمة المنهج الإلهي وتطبيقاته الكونية».

فالذين ظنوا أن (رسالة ثانية) تتنزل عليهم ليسوا ضمن منهجنا، ولسنا من أنصار الاتجاهات الإشراقية ولو كانت معاصرة أو اهتمت بتحديث المفاهيم الإسلامية وعصرنتها لتتكيف مع العقل الليبرالي وبطريقة انتقائية تعتمد على (التأويل الباطني).

قد قسم صاحب الرسالة الثانية القرآن إلى فروع وأصول حيث جعل من الفروع أساساً لما سبق، ومن الأصول أساساً لرسالته هو الثانية، وكما كتب:

(الإسلام رسالتان: الفهم الجديد للإسلام اللي بتقدمو - الدعوة الإسلامية الجديدة - وهو أنو الإسلام فيهو رسالتين... رسالة أولى بتقوم على فروع القرآن، ودي مرحلية في كثير من صورها، وهذه الصورة ما أصبحت مناسبة لحاجة الناس اليوم، ورسالة ثانية بتقوم على أصول القرآن، ودي سنة النبي صلّى الله عليه وآله وسلم وسلم، وعاشها هو، وحده، وما عاشتها الأمة المؤمنة في الوقت ذاك، لأنها أكبر من حاجتها، ونحن الجمهوريين بنقول أنها مدخرة للناس اليوم) - راجع كتاب محمود محمّد طه في (أصول القرآن ص ٢و ٣). وتغلب على أحاديثه ومحاضراته العامية السودانية.

بتحليل هذه الفقرة نجد أن صاحب الرسالة الثانية يطرح نفسه كباعث لأصول القرآن وليس فروعه في حين أننا نرفض جذرياً مفهوم تجزئة الفهم القرآني بين أصول وفروع، فالقرآن بالنسبة لنا كتاب منهجي كلي يتمتع بخصائص الوحدة العضوية التي قضت بإعادة ترتيبه خلافاً لترتيبه السابق استناداً إلى أسباب النزول، ولتأكيد هذه الوحدة العضوية للكتاب التي تعطي منهجيته لم نتعامل مع القرآن بالتميز بين المكي والمدني. ونصوصنا المفارقة لقول صاحب الرسالة الثانية والنقيضة لها أيضاً واضحة جداً؛ فقد قلنا في كتابنا العالمية الإسلامية الثانية ص ١٦٨ما نصه:

«ليس ثمة جديد يضاف ولكنه فهم للحديث المستجد في إطار الوعي المنهجي بالقديم المتجدد. ونتوقف هنا لما نسميه بوعي المنهج متسائلين لماذا بقيت كتب التفسير دون شرح القرآن شرحاً منهجياً متكاملاً؟ ولماذا لم نرث هذه المدرسة بتمامها عن السلف الصالح؟ ليس ثمة تقصير ولا لوم ولا عتاب.

إن فهم القرآن في كليته أمر كان متاحاً - إلى حد كبير - ومنذ البداية للكثيرين من الذين انفتحوا عليه بكل استعداداتهم. كان يتنزل على قلوبهم وحياً صافياً ولا أريد أن أحدد أو أسمي، فمظان الناس قد أصبحت أهواء شتى. غير أنه لم تكن من طبيعة تلكم الفترة الرائعة منهجية الأمور كما هي طبيعة عصرنا. كانت علاقتهم بالحكمة التي يتلقونها أن يمارسوها لا أن يمنهجوها - وجاء من بعدهم خلف جعل همه أن يتسقط أخبارهم دون أن يضع اللبنات في حائطها.

لو فصلنا مجموعة من سير خاصة المتلقين من الصحابة لأمكننا أن نكشف في حياتهم أثراً كبيراً طبعها به فهمهم للمنهج الإلهي في الكون كله. ويلحق بهم في هذا المجال آخرون من رجال هذه الأمة غير أن تحليل السيرة وصولاً إلى الكشف عن كوامن الشخصية أمر لم يعرفه العرب من قبل وهي من الأمور المستحدثة في الذهنية العربية من خلال القصة والنقد. أما القرآن فإنه يشتمل بطريقة فريدة على هذا المبنى من الفن الحضاري ولكن بأسلوب خاص ومتميز في التحليل ضمن السرد (وراودته التي هو في بيتها) بما يعني تحليلاً للحالة التي تمت ضمنها المراودة. فالأمر ليس محض رغبة جنسية كما فهمه البعض.

إذن منهجيتنا هي منهجية القرآن التي نشأت ضمنها التجربة المحمّدية العربية، ولا ندعي أن ثمة جديداً يضاف، سوى محاولة الوعي بالقرآن في إطاره المنهجي الكلي على نحو كوني شامل بوصفه معادلاً للحركة الكونية، وكل دلالاتها.

هذا الفهم ليس جديداً في ذاته ولكنه جديد في تناوله أي أنه كان موجوداً في القرآن غير أن العرب لم يكن من شأنهم وطبيعتهم أن يتناولوه بشكله المنهجي الكلي ولا يعود الأمر لنقص فيهم وكمال فينا وإنما يعود لطبيعة مقومات تجربتهم وخصائص تكوينهم التاريخي والاجتماعي».

ثم أن أخطر ما توصل وانتهى إليه صاحب الرسالة الثانية بعد أن قسم القرآن إلى

أصول وفروع أنه جعل ممن سبقه من الأنبياء (طلائع) لرسالته هو الثانية، كما جعل خاتم الرسل والنبيين (مبشراً) بأمة الرسالة الثانية التي تأتي من بعده:

(وهذه أمة لم تجيء بعد وإنما جاء - طلائعها فرادى - على مدى تاريخ المجتمع البشري الطويل، وأولئك هم - الأنبياء - وفي مقدمتهم سيدهم وخاتمهم، وهو قد (بشر) بمجيء هذه الأمة كما جاء برسالتها مجملة في القرآن مفصلة في (السنة) - راجع (الدعوة الإسلامية الجديدة - النص نقلاً من محمود شعراني - مجلة الأزمنة العربية - الشارقة العدد - ٥٩ وكذلك قول محمود محمد طه في كتابه «تعلموا كيف تصلون» - ص ١٦).

وحتى لا يضيع القارىء أو الباحث بين فوارق النصوص الدالة على (العالمية الإسلامية الثانية) ومنهجها التحليلي، وتلك الدالة على (الرسالة الثانية في الإسلام) وتأملاتها (الباطنية) وكيفية فهم الشيخ محمود محمّد طه لنفسه ورسالته نركز على التوضيحات الموثقة التالية:

أولاً: أنه وقد جزأ الإسلام إلى رسالتين، فقد ركب على ذلك تجزئة القرآن إلى فروع وأصول، لاغياً بذلك وحدة القرآن العضوية والمنهجية، أما نحن فنؤكد على وحدة القرآن العضوية والمنهجية وبالذات من بعد إعادة ترتيب آياته بأمر وقفي. ونعتبر بأن ما بيننا وتلك المرحلة هو فارق في استخدام المناهج المعرفية في تناول النص ليس إلاّ.

ثانياً: إنه وقد جزأ الإسلام إلى رسالتين فإنه قد عين التحقق التاريخي لرسالته هو الثانية من زاوية المتغيرات العصرية «وإنما دعوتنا تتوجه إلى أصحاب الفكر الحر، الكريم، حيث وجدوا... ذلك بأننا موقنون أن عصرنا الحاضر هو عصر الفكر والعلم.. وهو، من هذا المستوى، يواجه الدين من حيث هو دين - بتحد لم يسبق له مثيل في تاريخ البشرية الطويل، العريض.. ومضمون هذا التحدي هو: أيستطيع الدين - من حيث هو دين - أن يرتفع إلى مخاطبة العقول النيرة، وإقناعها، في مستوى جميع تطلعاتها، وتساؤلاتها؟؟ أم يظل كسابق عهده، يطالب بالإيمان، ويفرض الإذعان، ثم هو لا يكاد يسعى إلى ما فوق ذلك؟؟» - (راجع محمود محمود طه - كيف تصلون ص ١٤).

غير أن المتغيرات العصرية لا تفترض بالضرورة نشوء رسالات ثانية وثالثة ورابعة، وإلا للزم على كل مصلح أو مجتهد ادعاء أنه صاحب رسالة ثانية وثالثة وذلك منذ أن دخلت المنطقة الإسلامية في تفاعل مع عالمية الغرب الأوروبي الوضعية والمركزية

والآخذة بهيمنة العلم على مقولات العقل الطبيعي. وبداية من منتصف القرن التاسع عشر، فلماذا لا يكون أولئك الرواد من أمثال الأفغاني ومحمّد عبده ورشيد رضا وبن عاشور وبن باديس وغيرهم وبما أثاروه من محاورات التجديد، هم أصحاب الرسالة الثانية إذا كانت مجرد المتغيرات العصرية هي الدالة عليها والباعثة لها؟ فالمتغيرات العصرية لا تستلزم (رسالة إسلامية ثانية) ولا حتى (عالمية إسلامية ثانية) وإنما تستلزم فقط اجتهاداً وتجديداً وتجدداً؟ فلماذا قال محمود محمّد طه بأنها (رسالة إسلامية ثانية) ولماذا قلنا نحن (بعالمية إسلامية ثانية) وما هو الفرق بينهما؟ وما هي علاقة ذلك بمتغيرات العصر التي لا تستدعي سوى الاجتهاد فقط.

لم نقل بعالمية إسلامية ثانية رجوعاً إلى المتغيرات العصرية، أو تأسيساً عليها، ولم نجعل منها رسالة ثانية، وإنما قلنا بها (كدورة تاريخية) ثانية للإسلام تعقب الدورة الأولى، ولكن ضمن شروط تحقق (جدل تاريخي محدد) يبتدىء (بعالمية الأميين) ثم (العالمية الشاملة) للإسلام عبر (تدافع) ما بين العرب والإسرائيليين وقد شرحنا ذلك في الصفحات السابقة. وقد حدد القرآن هذا المسار التاريخي الجدلي والذي استهلك أربعة عشر قرناً بداية بطرد اليهود من المدينة المنورة ثم عودتهم إلى الأرض المقدسة. فالعالمية الإسلامية الثانية تحديد لتدافع تاريخي له دلالاته القرآنية وجدليته، وليس ادعاء لرسالة ثانية لمجرد حدوث متغيرات عصرية لا تستدعي أكثر من الاجتهاد: وقد شرحنا الأمر في كتاب العالمية (ص ١٧٥-١٧٦) ثم أكدنا في (ص ٢٥٨).

وقد قضى اللّه أن تنتهي العالمية الأولى بعودة بني إسرائيل إلى فلسطين (المسجد الأقصى) وإنشائهم لدولتهم وأمدهم اللّه كما قضى بأموال وبنين تتدفق عليهم من أرجاء كثيرة في العالم وجعلهم أكثر نفيراً. وكما يعتبر قيام دولة بني إسرائيل المظهر الأكثر عملية لانتهاء دورة تاريخية كاملة في التاريخ الحافل لهذه المنطقة الحضارية بالذات فإن مظاهر أخرى متزامنة تعتبر مظاهر عملية أخرى لانتهاء تلك العالمية وهي الارتداد نحو الإقليمية وعناصر الانقسام والتحول نحو البدائل الوضعية والعودة إلى الأصول الحضارية السابقة على الإسلام. كل هذه المظاهر ذات علاقات جدلية متفاعلة باتجاه الهزيمة الكبرى فليس غريباً إذن أن يعلن الرئيس المصري برنامجه للصلح مع إسرائيل وهو يخاطب الصحفيين مشيداً بحضارة مصر الضاربة الجذور ومتخذاً من الأهرامات الثلاثة

خلفية لمظهره التلفزيوني.

غير أنه ومع انقضاء تلك المرحلة في شكلها العالمي التاريخي إلا أنها قد أبقت في داخلها وضمن موروثاتها إمكانيات الانطلاق نحو العالمية الإسلامية الثانية التي تأتي ضمن أفق تاريخي جديد ومغاير وضمن خصائص موضوعية متميزة. وتوالد العالمية الثانية عن العالمية الأولى هو دلالة قرآنية على تواصل الرسالة المحمدية باعتبارها خاتمة الرسالات وعلى امتداد القرآن بشكل مطلق في الزمان والمكان. وفي إطار العالمية الثانية سيتحقق قضاء اللّه (فإذا جاء وعد الآخرة ليسوؤوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيراً).

ومع أن العالمية الثانية ترث في انطلاقتها عن العالمية الأولى مقومات الوجود والبقاء الكياني إلا أنها لا ترث عنها مفهومها السلفي التطبيقي للقرآن ولا ترث عنها مفهومها التأويلي، بل تستعيض عن السلفية التطبيقية والتأويلية الباطنية بمفهوم منهجي جديد للقرآن في وحدته العضوية ودلالاته الكونية. ولا تأتي هذه الاستعاضة من قبيل الاجتهاد الفكري التجديدي بل ترتبط بتجاوز التاريخ ومقومات التكوين للشروط الواقعية التي حكمت مرحلة تحويل العربي بالقرآن من الأطر البدوية ضمن خصائصها المحلية وإلى أطر إسلامية مغايرة. فالإنسان العربي قد فهم القرآن ضمن خصائص تكوينه الموضوعية وقد كانت بسيطة ومتخلفة اجتماعياً وفكرياً بالقياس إلى خصائص التكوين الحضاري العالمي الراهنة».

إذن، على أي المرتكزات بنى الشيخ محمود محمد طه فهمه للرسالة الثانية طالما أنه لم يأخذ بجدل التدافع التاريخي بين العرب وبني إسرائيل، وقد كان هو من أوائل من نادى بالصلح مع إسرائيل في كتابه (الصلح خير) وأول من ساند الرئيس المصري الراحل أنور السادات؟ وهذا ضد منهجنا كلياً.

ثالثاً: يعتبر الشيخ أنه يأخذ رسالته الثانية (مباشرة) عن اللّه وبلا واسطة وذلك عبر (العلم اللدني) وصلاة (الصلة) وبما تحقق له من (عبودية):

فعلى مستوى صلاة (الصلة) فإنه يعرفها بأنها تتحقق في حال (الشهود الذاتي) حين (يتم رفع حجاب الفكر):

«وفي مقام الاستقامة يحصل (التوقف الفكري). والتوقف الفكري هو ما يعرف برفع

حجاب الفكر... وبرفع حجاب الفكر هذا يتم الشهود الذاتي... والشهود الذاتي هو ما اتفق للنبي الكريم، في المعراج العظيم، بعد أن تخلف جبريل عند سدرة المنتهى.. وفي هذا المقام - مقام الشهود الذاتي - فرضت صلاة الصلة» - محمود محمد طه - تعلموا كيف تصلون - ص ٣٠.

ويعتبر أن صلاة (الصلة) هي ذكر اللّه الحقيقي وما الصلاة الشرعية إلا وسيلة لها، ففي تأويله للآية (اتل ما أوحي إليك من الكتاب وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر اللّه أكبر واللّه يعلم ما تصنعون).

يقول الشيخ محمود محمّد طه: «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر»... هذه هي (الصلاة الشرعية).. ولذكر اللّه أكبر (إشارة إلى صلاة (الصلة)، فصلاة الصلة هي الصلاة (الحقيقية) أما الصلاة الشرعية فهي صلاة المعراج» - محمود محمّد طه - تعلموا كيف تصلون - ص ٣٧و٣٨.

ثم يعتبر أن صلاة الصلة هي صلاة الثلث الأخير من الليل (التهجد)، وهي الصلاة الحقيقية والأهم ويحولها من (نافلة) إلى (فريضة): «وصلاة الثلث هي أهم صلاتك. وهي قد كانت - مكتوبة - على النبي، ولم يكن - الأصحاب - إلا مندوبين إليها ندباً - غير مكلفين بها شرعاً.. وهي اليوم، بفضل اللّه، ثم بفضل حكم الوقت، قد أصبحت مكتوبة على هذه الأمة المعاصرة، التي يطلب إليها أن تبتعث - سنة النبي - بعد اندثارها لترقى ببعثها إلى مقام - الإخوان» محمود محمّد طه - تعلموا كيف تصلون — ص ٥٨.

ويعتبر هذه الصلاة هي وسيلة (العلم اللدني): «إعداد القائم بالثلث إعداد يتهيأ به لتلقي العلم اللدني» - ص ٥٨ تعلموا كيف تصلون.

ويميز أيضاً بين العلم اللدني والقرآن: فالقرآن - في اعتباره - هو (القول الثقيل) الذي يلقى على النبي (القول الثقيل في حق النبي هو القرآن والعلم اللدني، وفي حق العباد المجودين إنما هو العلم اللدني».

ثم تمضي منظومة الشيخ من (صلاة الصلة) إلى (العلم اللدني) بأن أمته هو والتي تتلقى عنه الرسالة الثانية والتي يتلقاها هو مباشرة عن اللّه، هي الأمة الموعودة أصلاً والمبشر بها وإنها (آخر الأمم) و(الأفضل).

«نحن بشرية القرن العشرين، نحن بشرية الثلث الأخير من ليل الدنيا، ومعلومة قيمة

الثلث الأخير من ليل النوم: إن ناشئة الليل هي أشد وطأ وأقوم قيلاً». بنفس هذا القدر يجب أن نعلم قيمة الثلث الأخير من ليل الدنيا.. وقيمة البشرية التي تعيشه.. فهذه البشرية هي الموعودة بأن تملأ الأرض عدلاً، في وقتها كما ملئت جوراً، وهي الموعودة بتحقيق جنة الأرض في الأرض.. هذه البشرية المعاصرة هي بشرية (اليوم الآخر) الذي من أجل تحقيقه أرسل الرسل وأنزلت الكتب وشُرّعت الشرائع في جميع حقب هذه الدنيا» محمود محمّد طه - تعلموا كيف تصلون - ص ٩٦.

ولكن ما هي خصائص هذه الأمة، والتي حدد الشيخ زمانها بأنها (أمة القرن العشرين والثلث الأخير من ليل الدنيا)؟ إنها في مصطلحه (أمة إخوان النبي) وليس (أمة أصحابه) وهي أمة أفضل من أمة الأصحاب:

«إن مستوى جديداً من البشرية سيظهر على هذه الأرض، وإنما بظهوره تملأ الأرض عدلاً، كما ملئت جوراً، وهذه البشرية التي ستظهر في هذا المستوى الإنساني الكبير - بمحض فضل الله، إنما هم (إخوان النبي) الذين اشتاق إليهم حين قال وهو بين (أصحابه): «واشوقاه لإخواني الذين لما يأتوا بعد» قالوا: أولسنا إخوانك يارسول الله؟ قال: «بل أنتم أصحابي» قالوا: من إخوانك؟ قال: «قوم يجيئون في آخر الزمان، للعامل منهم أجر سبعين منكم» محمود محمّد طه - تعلموا كيف تصلون - ص ٩٦و٩٧.

ثم يقول: «هذه البشرية التي سيجيء منها (الإخوان) رسولها محمّد وكتابها القرآن ودينها الإسلام، وهي إنما تبلغ هذا المبلغ من الرفعة، وكرامة المقام، بمحض الفضل» المصدر ص - ٩٧ ويستند الشيخ في تقريره هذا من بعد حديث إخواني وأصحابي إلى أن الله قد بشر بها في سورة الجمعة حين قال: (هو الذي بعث في الأمّيّن رسولاً منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين. وآخرين منهم - لما يلحقوا بهم - وهو العزيز الحكيم) وذلك دون أن يتبين الشيخ بعلمه اللدني أن (آخرين منهم) ترجع إلى الأميين في نص الآية وليس إلى أمته هو.

صحيح أن الشيخ قد قال أن أمة الإخوان (رسولها محمّد وكتابها القرآن ودينها الإسلام) ولكن كيف يطرح الشيخ مفاهيمه حول هذه القضايا الثلاث، إذ أنه يمضي ليعطيها فهماً نقيضاً: فمحمّد هو (مبشر) بمحمود محمّد طه (وهذه أمة لم تجيء بعد وإنما جاء - طلائعها فرادى - على مدى تاريخ المجتمع البشري الطويل، وأولئك هم الأنبياء،

وفي مقدمتهم سيدهم وخاتمهم، وهو قد (بشر) بمجي هذه الأمة كما جاء برسالتها مجملة في القرآن مفصلة في السنة) - من مقال الشعراني السابق في مجلة الأزمنة، وتعلموا كيف تصلون ص ٩٦.

ولكن هل فصلت السنة النبوية في تطبيقاتها على (نسبية الواقع) مطلق القرآن؟ إن الإجابة دائماً لدى الشيخ أن السنة تقوم على (أصول القرآن) فيما طبقه الرسول على (خاصة نفسه) وبما يماثل ما سيكون عليه (تطبيق الإخوان) وليس الأصحاب، يقول الشيخ: «هناك الشريعة، والطريقة، والحقيقة، فأما الشريعة فهي قاعدة التكليف العام، وهي أدنى درجات التكاليف على المؤمن، وأما الطريقة فهي النهج المؤكد الذي كان يلتزمه النبي في خاصة نفسه، وهي من ثم (سنة النبي) والسنة شريعة وزيادة، وأما الحقيقة فهي حالة القلوب التي تكون عليها المعرفة بالله نتيجة للعمل بالشريعة، أو للعمل بالطريقة، حسب مقتضى الحال». ونسب الشيخ للرسول ما قيل (قولي شريعة، وعملي طريقة، وحالي حقيقة) - تعلموا كيف تصلون ص ٧٦ و٧٧.

ثم جعل الشيخ من (سنة النبي) الأصل (للمسلم) أما الشريعة فهي (للمؤمن): «الشريعة هي تكليف (المؤمن)، وهي من ناحية الإلزام قصاراه، وهي بالنسبة (للمسلم) تكليف في بداية أمره، وهي بالنسبة إليه منفتحة على الطريقة، فالمسلم شريعته السنة» - تعلموا كيف تصلون - ص ٧٧.

فما هو مفهوم الشيخ بين المؤمن المرتبط بالشريعة والمسلم المرتبط بسنة النبي على مستوى (الطريقة والحقيقة)؟

يقول الشيخ: «إن المسلم مطلوب منه الترقي المستمر، من نهج الشريعة إلى نهج الطريقة إلى نهج الحقيقة.. وفي نهج الحقيقة، إذا شدد وجوّد يدخل - في مقامات الشرائع الفردية فتكون شريعته طرفاً من حقيقته - وهذه هي (العبودية)».

ها قد وصل الشيخ إلى مبتغاه - مقام (الشريعة الفردية) على مستوى بلوغ (الحقيقة) تذرعاً بسنة الرسول في (خاصة نفسه) وهكذا انتفت مصدرية القرآن الذي سبق وأن قال عنه أنه (كتاب هذه الأمة المبشر بها) وانتفت حتى ضوابطه في مقام الشريعة الفردية.

ويؤكد الشيخ على هذا المعنى نصاً (ص ٩٥ كيف تصلون): «اسمعوا قولي هذا فإن شريعة الإسلام في أصلها إنما هي شريعة فردية.. وكل المسؤولية إنما هي فردية.. والقرآن

يركز على الفردية، تركيزاً مستفيضاً.. ولقد مثلنا لهذه الفردية في العديد من كتبنا.. مما يغني عن الإعادة هنا.. وحين كانت شريعة الإسلام، في أصله فردية، كانت شريعته في الفرع جماعية، وما الشريعة الجماعية إلا وسيلة إلى الشريعة الفردية».

قد قضى الشيخ على (عالمية الخطاب) الإسلامي وعلى مفهوم الانتماء للأمة و(الجماعة) والتواصل مع تاريخها عبر (التدافع) مفككاً الأمة إلى مستوى الفرد فإذا قلنا إن ذلك كله ناتج عن فهم باطني تأويلي خاطىء لسنة خاتم الرسل والنبيين ولمفهوم الرسالة نفسها، فإن الأدهى من ذلك فهم الشيخ للقرآن، والذي يحتوي على (الضوابط الأساسية) للفهم. فكيف يفهم الشيخ القرآن؟

«كتاب الله، في الأصل، وهو الأكوان جميعاً.. وهو الإنسان في المكان الأول لأن في الإنسان - جسمه وعقله - اجتمعت آيات الظاهر، وآيات الباطن.. يقول تعالى في ذلك (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم).

جسم الإنسان هو كتاب الله.. والقرآن المحفوظ بين دفتي المصحف والمقروء باللغة العربية، إنما هو صورة لفظية، وصوتية، وعلمية لهذا الكتاب العظيم.. و(المثاني) إنما تعني الزوجين.. وأعلى الزوجين النفسان: نفس الرب ونفس العبد... كما أن المثاني في القرآن تعني، المعنى البعيد عند الرب والمعنى القريب الذي تدنى لتفهيم العبد» - تعلموا كيف تصلون ص ٣ و٤.

والخلاصة:

صلاة (صلة) بالله في مقام (الحقيقة) + علم لدني وهبي يؤتي كفاحاً وبلا واسطة من نبي أو ملك أو كتاب ولكن من الله مباشرة + رسالة ثانية في الثلث الأخيرة من ليل البشرية + أن مهمة من سبق من الرسل والنبيين التبشير بها وبصاحبها كونها أفضل أمة آتية + الشريعة الفردية + تجزئة القرآن بين أصول وفروع + إن كتاب الله هو جسم.

ولم نقل نحن سوى بالصلاة الشرعية، ولم نقل بعلم لدني وإنما قلنا (بالجمع بين القراءتين) عبر (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة). ولم نقل أننا نتلقى عن الله مباشرة بل قلنا أننا نأخذ عن القرآن بوصفه الوحي المعادل موضوعياً للوجود الكوني وحركته، ولم نقل إن العالمية الإسلامية الثانية هي الثلث الأخير من ليل البشرية وإنما قلنا أنها مرحلة تدافع عربي وإسرائيلي ذات بعد عالمي، ولم نقل أن أمة العالمية الإسلامية الثانية هي أفضل

الأمم المبشر بها وإنما قلنا أنها دورة الظهور الكلي للدين باستيعابه للأنساق الحضارية والمناهج المعرفية كبديل عن حضارة وضعية عالمية. ولم نقل أن شريعتنا فردية، ولكن قلنا أنها جماعية، فالإسلام لدينا (عالمية خطاب وحاكمية كتاب وشرعة تخفيف ورحمة) ولم نجزىء القرآن بين أصول وفروع بل قلنا أنه وحدة عضوية واحدة بمنهجية معرفية محددة، ولم نقل أن الكتاب هو جسم الإنسان. ولم نقل بالتأملات الباطنية وإنما قلنا بالتحليل العلمي المنهجي.

فكيف - من بعد كل ذلك - يتشابه على بعضهم مصطلح (العالمية الإسلامية الثانية) بقول الشيخ عن (رسالته الإسلامية الثانية)؟ ألا إن يكون لهذا البعض غرضاً، وأقل ما نعامله به - حسن النويا - أنه لم يقرأ لنا ولا للشيخ بل اكتفى بالعناوين، فهو على مستوى حسن النية جاهل، أما على مستوى الغرض فهو مسيىء.

ثم كيف لأتباع الشيخ أن يتخذوا من هذا الخليط (حزباً سياسياً) يصفونه (بالمذهبية) وهو قائم على التأمل الباطني ويستند إلى ذات المتأمل وليس إلى (منهج) ويدعونه الحزب الجمهوري معيبين على الإخوان المسلمين افتقارهم للمنهجية، ومعيبين على قادة الطوائف السودانية (الختمية والأنصار) تحويلهم الطائفية إلى حزبية سياسية؟!

خاتمة المداخل التاسيسية:

فليس العالمية الإسلامية الثانية - إذن - رسالة ثانية في الإسلام يتلقاها صاحبها (وحياً لَدُنّياً) من اللَّه، حيث يؤسس - في ظنّه - لأمة يعتبرها الأفضل من صحابة الرسول نفسه، وبمنطق تأويلي باطني. كما أنها ليست (نظرية ثالثة) تحاول التوفيق بين الوضعي والديني، وإنما هي (دورة تاريخية) شرحنا مواصفاتها في هذا الكتاب. وفي الحالتين، لا أبخس الناس أشياءهم، ولا أقول إنّهم ليسوا على شيء، ولكن لا علاقة لمنهجي بهما.

أما (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) فهي العنوان (الفلسفي) للكتاب والذي يشير إلى (المنهج)، فنحن لا نقر بالاستلاب اللاهوتي الغيبي الآحادي لا للإنسان ولا للطبيعة، كما لا نقر النفي الوضعي للبُعْد الغيبي المتداخل مع الوجود وحركته، سواء اتجه هذا النص الوضعي نحو جدلية مثالية ألّهت الإنسان، أو جدلية مادية فرضت على الإنسان جدل الطبيعة. وهذا واضح في نقدنا للاتجاهين الوضعيين معاً في الجزء الأول في الكتاب (الخصائص الفكرية للحضارة العالمية الراهنة).

فمنهجنا (كوني) يربط بين الأبعاد الثلاثة، ويدرس تفاعلها ببعضها، دون نفي لجدل الطبيعة أو جدل الإنسان، فما نؤكد عليه منهجياً هو ربط الجدلين معاً (الإنسان والطبيعة) بالبُعْد الكوني الثالث (جدل الغيب).

وبما أننا نتخذ من القرآن مصدراً لفهم كيفية تفاعل هذه الأبعاد الجدلية الثلاثة، فإن علاقتنا بالقرآن مؤسسة على أنه (كتاب مطلق)، وبحكم إطلاقيته فإنه (المعادل الموضوعي بالوعي للوجود الكوني وحركته)، ومن هنا فإن علاقتنا به (منهجية ومعرفية) بذات الوقت، بحيث لا نتعاطى مع موضوعاته بمنطق العقل التفسيري التراثي أو الإحيائي أو اللاهوتي. فهذه المناهج السالفة اتخذت منه - ضمن شروطها العقلية وأوضاعها الاجتماعية والتاريخية - كتاب عبادات ومعاملات وهداية وعبر، أما بغيتنا الأساسية فهي (منهجه) لنستولد منه (إطاره أو نظامه المعرفي الكوني)، فنحن لا (ننزل النص على الواقع) كما كانوا يفعلون - ولا زال بعضهم يفعل ذلك حتى الآن - وإنما (نصعد بالواقع إلى النص) عبر منهجية القرآن المعرفية الضابطة لمعنى النص، فلا نلجأ لا للتأويل ولا للتفسير، وإنما لمنهجية القرآن المعرفية التي تحيط بالنص. فحين يصعد الواقع إلى النص، فإن هذا الصعود محكوم في أساسه بخبرات الواقع، وهي خبرات لا تستلب الإنسان ولا تستلب الطبيعة. والقرآن بمنهجيته المعرفية يعطي لخبرات الواقع منهجها الكوني عبر استيعابها وتجاوزها كما قلنا.

أما كيف يتم صعود الواقع إلى النص، فذلك عبر الاشتراط المنهجي والمعرفي لكليهما معاً، أي القرآن والواقع، فدون أن تتوافر في الباحث قدرات الفهم المعرفي والمنهجي لقضايا الواقع نفسه فلن يكون لديه ما يطرحه على القرآن أصلاً، أما إذا أدرك الباحث ما في الواقع من صيرورة وتحولات جدلية ومتغيرات نوعية وضوابط فكر منهجي يتطلب التحليل والتركيب معاً بطريقة معرفية لا تخضع للثوابت والمسلمات الإحيائية أو اللاهوتية القديمة، وإن جدل الإنسان وجدل الطبيعة متحققان بمستوى ما، وقتها يمكن للباحث أن يكتشف في القرآن منهجاً معرفياً مقابلاً، وليس مكافئاً فقط لمنهجه، ولكن مستوعباً ومتجاوزاً أيضاً.

بذلك فقط يتمّ التحقّق من القول (إن القرآن معادل موضوعي بالوعي للوجود الكوني وحركته) فلا يكفي النظر في القرآن دون وعي منهجي لنكتشف فيه منهجاً، ولا يكفي

النظر في القرآن دون وعي معرفي لنكتشف فيه نسقاً أو نظاماً معرفياً محدداً. فإن نفهم القرآن بالواقع، وإن نفهم الواقع بالقرآن، فإنْ ذلك يتطلب رؤية أو وعياً منهجياً ومعرفيّاً لكليهما. فكما يعطي الواقع معنى المنهجية كذلك القرآن إذا بحثنا عن معنى المنهج فيه وبكيفية معرفية.

لذلك فإن مفهوم (الجمع بين القراءتين) قد أُخذ في كثير من الأحوال على نحو مخلّ للغاية، إذ ليس المقصود من الجمع بين القراءتين أن ننظر في القرآن وننظر في الواقع لنكتشف وجود رابط بين القرآن والواقع لنقول في الختام إن القرآن كون مسطور والواقع كون منثور، إذ إن صحّة هذه المقولة - وهي صحيحة - لا تثبت إلاّ بالقراءة المنهجية والمعرفية (في) كليهما، القرآن والواقع. وهذا هو معنى (الجمع بين القراءتين). فمن لا يكتشف في القرآن منهجيته المعرفية، ولا يكتشف في الواقع منهجيته المعرفية لا يستطيع (الجمع بين القراءتين).

وأولى خطوات الجمع بين القراءتين أن يستوعب الباحث الإشكاليات المنهجية والمعرفية التي تأخذ بخناق فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية في الواقع بمنطق نقدي تحليلي، ثم يحيل تساؤلاته في مجال هذه العلوم على القرآن لا ليبحث عن التعارض أو التوافق ولكن ليبحث عن (الفهم الكوني) الذي يأخذ بالأبعاد الثلاثة في مركبات هذه العلوم (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة).

ولا يتم الفهم الكوني من خلال القرآن، إلاّ إذا تناوله الباحث عبر (وحدته العضوية الكتابية) و(منهجيته المعرفية) أيضاً، وبنفس الأسلوب التحليلي.

ثمة طروحات شتى ساقها بعض الأساتذة والكتّاب العرب حول موضوعات العالمية بعد صدور الكتاب في عام ١٩٧٩ وهي طروحات هامة للغاية إذ يتعلق بعضها بالموقف من الحركات الدينية المعاصرة ومن الثورة الإسلامية في إيران، حيث ربط بعضهم بين صدور العالمية في عام ١٩٧٩ متزامناً مع إعلان الثورة الإسلامية في إيران وبدايات ظهور بعض حركات (الصحوة) الإسلامية.

غير أن موقف العالمية من كافة هذه الظواهر مغاير تماماً لما طرح، فقد أخذتُ بإعداد الكتاب منذ عام ١٩٧٥ وقبل إعلان الثورة الإسلامية في إيران بسنوات، ومع أني أشرتُ في المقدمة إلى (تزامن) ظهور الكتاب مع انتصار تلك الثورة في عام ١٩٧٩ وإشادتي

(السياسية فقط) بها نتيجة سقوط عرش الشاه واقتلاعها للوجود الإسرائيلي من إيران، إلاّ أن ذلك لا يعني قط اتفاقي مع منهجها الفكري القائم على مبدأ (العصمة) المناقض لخصائص ختم النبوة ومع سلفيتها التراثية الانتقائية التي هي أبعد ما تكون عن المنهج والتعامل مع متغيّرات العصر النوعية، ونبهتُ وقتها وفي المقدمة إلى ذلك الموضوع.

«والكتاب في طريقه إلى (بيروت) بعد معاناة دامت أربع سنوات في (أبو ظبي) سقط (كسرى) من على عرشه. تذكر البعض (أبا مسلم الخراساني)، وتذكر بعض آخر (سلمان الفارسي) أمّا أنا فقد بقيت أسير كلمات قليلة لـ(سيد علي جوادي): «يجب أن نجدد أسس حركتنا الدينية في معزل عن نموذج الديمقراطية البرجوازية التي واكبها الاستعمار الغربي، وفي معزل عن الماركسية الغربية، الوجه الآخر للفكر عينه». إن بيني وبين (سيد علي جوادي) هماً مشتركاً على ما يبدو. بل إن كل إيران تحاور عقلها في هذا الاتجاه: أي موقع الفكر الديني ضمن متغيرات عصر العلم والعالمية. وكم يسعدني أن تأتي هذه الدراسة في لحظات هذا الحوار بالذات، كجزء من التهيؤ التاريخي للعالمية الإسلامية الثانية، التي تندفع بكل مقومات تاريخنا من جنوب الصين وإلى أعماق أفريقيا».

وكذلك موقفي من الحركات الدينية المعاصرة تمّ في نفس الإطار حيث قيمت تجربتها لا «كمقدمة» للعالمية الإسلامية الثانية بمنهجيتها وعالميتها ولكن (كنهاية) للعالمية الإسلامية الأولى. وضمن هذا التوجّه أصدرت دراسة: «الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن - دراسة تحليلية لمعالجات الصحوة الإسلامية والبحث عن القوانين الذاتية للخصوصية العربية».

يتضح للقارىء الآن أن إشكاليات عديدة قد استثيرت، وقد تواصلت معها على امتداد سبعة عشر عاماً، وعبر العديد من المحاضرات والندوات والمؤتمرات، والتي شملت بحوثاً تتضمن إشكاليات المنهج نفسه، وما يفترضه البعض من جملة للاستلابات الدينية التي تتناقض مع حيوية الإنسان الحضارية والاعتراض النقدي على قيمة الدين كمعبر للخلاص الإنساني، باعتبار أنه ما من دين يستطيع أن يحقق العالمية بوجه ديانات أخرى مماثلة وقائمة تدعي كلها عصمة كتبها واختصاصها بالخلاص، زيادة إلى (تاريخانية) الإنتاج الديني وتعدد تأويلاته. وهناك إشكاليات أخطر من هذا بكثير أقلّها الموقف من السنّة النبوية الشريفة وتراث التفسير وإشكاليات عصر التدوين والموقف من غير المسلمين.

وكنت أتوقع ذلك كله، وأكثر منه، منذ أن كتبت في مقدمة العالمية الإسلامية نصاً: «حاولت في هذه الدراسة أن أطرح (مجدداً) تساؤلات الإنسان حول جدلية الغيب والطبيعة. التساؤلات في حد ذاتها قديمة، قدم الوعي الإنساني الفلسفي نفسه، غير أني أطرحها مجدداً في دائرة زمان ومكان مختلف، في إطار وعينا المفهومي التاريخي الراهن الذي تكتنفه خصائص العالمية الأوروبية، بنزوعها المنهجي العلمي، وعقلها النقدي التحليلي؛ وهذه هي سمات العصر.

الكتاب كله معاناة كبيرة في سبيل إيجاد الرابط المفهومي بين جدليتين مختلفتين: جدلية (الغيب) حيث يبلغ الخلق حدّاً أقصى من التمايز وحدّاً مثالياً في القدرة فيتجاوز قدرات (التعليم)؛ وجدلية (الطبيعة)حيث نبلغ الأقصى في (التحديد) باتجاه (التعميم). وفي سديم الفارق الكبير ما بين: (الخلق المتمايز) المشبع بروح المطلق وقوته؛ و(التحديد الوضعي) النابع من ضرورات الفهم البشري؛ يحلق هذا الكتاب، ويحاور ويستخلص ويستنتج، محاولاً تأطير العلاقة ما بين المطلق والنسبي، وما بين الكلّي والجزئي. ما بين اللّه وإنسانه في الطبيعة، حيث يعيش هذا الإنسان - في عصرنا - جدلية الطبيعة بكل زخمها. فكيف يأتي الحوار بين عالم (الغيب) وعالم (الشهادة)؟

حزمت نفسي بالقرآن، محاولاً الوصول إلى (مجمع البحرين)، سابحاً من الزوايا المحددة في الرؤية الوضعية للأمور، إلى نقطة التلاشي الغيبية، وقد أعطى القرآن الكثير لهذا الكتاب الذي لا يحتوي إلاّ على نقطة من بحره. هذه النقطة هي (منهجية) القرآن في ربطه لعالمي الغيب والشهادة في إطار جدلي كوني واحد.

وحتى لا يظل الربط منهجاً نظرياً، تحولت به إلى واقع التطبيق. إلى حيث يتفاعل الغيب مع الواقع في الحركة التاريخية. إذن كيف يبدو التاريخ العربي عبر جدلية الغيب والطبيعة؟ ليس في الماضي فقط، ولكن في الحاضر والمستقبل؟ فكل فهم يعجز عن الرؤية الاستباقية للتاريخ أما يعني العجز في الفهم، أو العجز في المنهج. وبما أنا نؤكد - قرآنياً - على وجود هذا المنهج، الذي يعطي دلالات الاتجاه في الحركة التاريخية، فقد لجأتُ إلى تحديد زوايا الفهم القرآني للماضي والمستقبل العربي. الماضي حيث تفاعل الغيب بالواقع... والحاضر حيث يتفاعل به... والمستقبل حيث ينكشف الدور الكبير للإنسان العربي ضمن مقومات عالمية جديدة تتجاوز تصوّره الراهن عن نفسه.

منذ البدء في (حراء) والإنسان العربي يتحرك بتاريخ أُحكمت بداياته، لتعطي نهايات كونية كبرى. وما بين البدء والنهاية سياق تفاعلي محكوم بعدة ظواهر تاريخية، استلبت الإنسان العربي استلاباً إيجابياً، باتجاه العالمية الإسلامية الثانية. إن الماضي العربي، كما هو الحاضر والمستقبل، أكبر تجسيد لجدلية الغيب والطبيعة من خلال الإنسان العربي. وفي التهيؤ الراهن لمقومات العالمية الإسلامية الثانية، سينطلق الوجود العربي - بكل مقوماته التاريخية - كجذر لعالمية شاملة هي البديل للعالم كله في العالمية الأوروبية الراهنة...

ماذا سيحمل العربي - وهو في قمة تخلفه الآن — للعالم الذي تجاوزه حضارياً؟ وكيف سيتحول العربي من دائرة الانفعال السلبي بالعالمية الأوروبية المعاصرة، إلى دائرة الفعل الإيجابي باتجاه عالمية بديلة؟ إنها مشكلات النصف الثاني من (الإسراء)، وما هذا الكتاب إلاّ محاولة للإجابة ضمن منهجية القرآن، وجدليّة الغيب، والطبيعة في منظورها التاريخي.

إذن فالمعاناة التي أشرت إليها كانت تحتم الاستمرار، وهذا ما حدث بتوفيق من اللّٰه عبر خمسة عشر عاماً ولا زالت متواصلة حتى تأتي ثمارها بإذنه تعالى. وعليه كان لا بدّ من طرح جهد تلك الأعوام أيضاً في كتاب مستقل بعد كتاب العالمية هذا وبعنوان (محاورات وإشكاليات العالمية الإسلامية الثانية).

أما كتاب العالمية فلم أضمنه هذه الحوارات والإشكاليات، إذ أبقيت على نصه كما هو في طبعته الأولى، فهو ليس كتاباً يستند إلى علوم تجريبية أو إلى فلسفات وضعية، لأعدل فيه وأضيف تبعاً لما يطرأ من اكتشافات ومستجدات. فهو كتاب (تأسيسي) يستند إلى رؤية قرآنية، ثم إنه يبقى في نصّه ذاك شاهداً لي وشاهداً عليّ. وكل ما قمت به في هذه الطبعة الثانية هو توثيق الهوامش وتدقيقها وإلحاقها بنهاية كل جزء مع تبويب الأجزاء في فصول محددة. وإضافة شروحات لتوضيح بعض الأفكار والفلسفات مع التعقيبات اللازمة والمحاضرات اللاحقة التي تتصل بالموضوعات المطروحة وذلك تسهيلاً للقارىء واستجابة لملاحظات بعض الدارسين للكتاب في طبعته الأولى كما ذكرت في (التنويه) السابق لهذه المداخل التأسيسية.

ولأنه من لا يعترف بفضل الناس عليه، لا يعترف بفضل ربه، فالشكر والعرفان للأستاذ الدكتور «طه جابر العلواني» الذي قدّم لهذا الكتاب كما قدّم لكتاب المنهجية وكتاب

الأزمة الفكرية، وفعل الكثير حتى لا أكون وحيداً صارخاً في البريّة ملتحفاً جلد ماعز.

والشكر للأستاذ عبيد المزروعي الذي أفسح لي في صفحات جريدة (الفجر) الغراء في أبو ظبي، وكذلك (آل تريم)، تريم وعمران وراشد - الذين أفسحوا لي في صفحات جريدة (الخليج) الغراء في الشارقة، وكذلك الأستاذ جاسم المطوع وصحيفة (الوطن) الكويتية الغراء. وكذلك (البيان) في دبي، ثم مجلة (الشاهد) ورئيس تحريرها الأستاذ حسان الزين وكذلك مجلة (الأزمنة العربية) التي كانت تصدر في الشارقة، فعبر هؤلاء تواصلت سنوات مع قراء عديدين.

والشكر مبذول لكافة أولئك الذين استضافوني في مراكزهم العلمية وجامعاتهم وندواتهم ومؤتمراتهم وأخص بالذكر منهم (المركز الثقافي الإسلامي في مالطا) و(جمعية الدعوة الإسلامية العالمية في طرابلس) و(الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا) وطلاب (جامعة اليرموك) في الأردن ومنظمي مؤتمرات (الاتجاه الإسلامي) و(لجنة فلسطين الإسلامية) في الولايات المتحدة والذين استلوا من الكتاب دراسة بعنوان (الظاهرة الإسرائيلية في المنظور الإسلامي) وتولوا تصحيحها. والشكر أيضاً لمجاهدين في فلسطين تجاسروا - رغم ظروف الاحتلال - فطبعوا ووزعوا العديد من نسخ العالمية الإسلامية الثانية. والتقدير للشباب الجزائريين وفي مقدمتهم (جمعية الترقية الاجتماعية لولاية بسكرة). ولمن تدارسوا الكتاب في تونس وألفوا فيه، ولشباب في السودان وفي اليمن وفي مصر، فقد رفدني كل هؤلاء بمعين نفسي شحذ في قدرات الاستمرار.

والتقدير للدكتورة منى عبد المنعم أبو الفضل التي قررت الكتاب ضمن منهاج النظم العربية للسنة النهائية بقسم العلوم السياسية في جامعة القاهرة ١٩٨٢، ثم طرحته في أكثر من مؤتمر وندوة.

والتقدير لمن شكل حلقات بحث في الكتاب، حواراً واستخلاصاً مثال الأستاذة (أماني صالح) في مصر، ولمن قام بعرضه وشرحه، وأخص بالذكر الأستاذين (فايز محمود) في الأردن، و(عبد اللطيف زكي أبو هاشم) في الأرض المحتلة، وأيضاً الأستاذ (طه النعمان)[٧٧] والدكتور الذي أسمى نفسه (أحمد صادق)[٧٨]. فعلى أيدي هؤلاء جميعاً تحولت العالمية الإسلامية الثانية إلى مشروع حضاري عالمي بديل ومن قبل أن أبدأ العمل في الموسوعة ومن قبل أن أخوض إشكالياتها وأحدد مداخلها.

والتقدير أيضاً للذين رأوا في هذا العمل ما لا يطاق وما لا يستساغ، فهم — وإن كانوا كفارة ذنب لي - فقد ساقوني لإيضاح ما كان يتوجب إيضاحه فعلاً، سواء كان على مستوى المتشابهات بين عالمية إسلامية ثانية ورسالة إسلامية ثانية، كما أورد الأستاذ (محمود شعراني) أو الذين استمسكوا بمنطق الموروث في التفسير كفضيلة الشيخ المرحوم (أحمد عبد العزيز المبارك) رئيس دائرة القضاء الشرعي في أبو ظبي - أسكنه اللّه فسيح جنانه. والشكر لناشر الكتاب في طبعته الأولى، الأستاذ الصديق فؤاد عيتاني وأسرة دار المسيرة في بيروت.

ثم التقدير لهذه الأسرة الصغيرة (زوجتي دينا محمد الأمين أبو نائب، وابنتي دانة، وابنيّ إبراهيم وأحمد) الذين عانوا معي مشاق الترحال من مكان إلى مكان، فأصبحوا (بدواً) في مدينة معاصرة لم ينعموا فيها لا بمذاق الوطن ولا باستقرار الأب بينهم، فإن وُجِدَ بينهم فهو الغائب عنهم.

ثم الشكر لقارىء كريم يغفر لي هفواتي، ويدعو لي بظهر الغيب. والشكر والتقدير أيضاً لكل أولئك الذين قرأت لهم واستفدت من أفكارهم، وساعدوا - من حيث لا يدرون - على صقلي، وهم كثير، بداية من أساتذتي على مستوى (الكُتّاب) ومروراً بإمام المسجد في بورتسودان (الشيخ المرحوم ساتي) الذي أحفظني عن ظهر غيب سورة يوسف، والشيخ محمد طاهر السواكني الذي أحضرني مجالسه في علم الحديث وشيوخ آخرين. وليس انتهاء بمن حاورني أو كتب فيما أفادني وأفاد هذه الدراسات، ولا أفرق بين هذا وذاك، من ملّة أو دين، فالكون يتّسع لنا جميعاً إذا كنا ننشد الحقيقة.

ثم كامل الصلاة والسلام والتسليم، على خاتم الرسل والنبيين، إمام المسلمين ونبي الأرض الحرام، المبعوث بعالمية الخطاب وحاكمية الكتاب وشرعة التخفيف والرحمة، سيدنا محمد وعلى أمهات المؤمنين وعلى صحابته المكرمين ومن والاه إلى يوم الدّين، ونسأل اللّه أن نكون له من الوارثين.

محمد أبو القاسم حاج حمد

٢٤ ربيع الثاني ١٤١٦ هـ

الموافق ١٩ أيلول/سبتمبر ١٩٩٥م/ لبنان — بيروت

ملحق المداخل التأسيسية

(١) العقلية (الإحيائية) تعبير يرد في نظريات علم الاجتماع للإشارة إلى نمط في التفكير يأخذ بأشكال الكثرة في الظواهر دون رابط بينها على افتراض أن لكل منها حركته الذاتية الخاصة وتعلقها بروح كامنة فيها. فهي نمط من التفكير يسبق اكتشاف النسق الذي يربط بين الكثرة ويشد علاقاتها بشكل موضوعي إلى بعضها.

ويعتبر (إدوارد تيلر – ١٨٣٢- ١٩١٧)عالم الأنثروبولوجية الإنجليزي هو أهم من بحث في العقلية الإحيائية في كتابه (الحضارة البدائية) الصادر عام ١٨٧١وبالرغم من أن الإحيائية ANIMISM تمت إلى العهود الوثنية وتشكل خلفية عقلية لها إلاّ أنها تلبست الديانات التوحيدية في إطار (لاهوتي)، ومن هنا يمكن وضعها ضمن تقسيمات الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت (١٧٩٥-١٨٥٧) للمراحل التحولية التي يمر بها المجتمع والتي تؤثر في أفكار الناس من خلال الظروف البيئية والحضارية التي تتواجد فيها، وقد قسمها إلى ثلاث مراحل هي: المرحلة اللاهوتية، والمرحلة الفلسفية، والمرحلة العلمية الواقعية. وبتعبير آخر: المرحلة اللاهوتية ثم الميتافيزيقية ثم الوضعية.

وبما أن ذلك التحليل قد تم من منطلق وضعي فإنه كان يركز على حالات التطور الفكري وليس على بنية وخصائص النشاط الذهني، والذي نرى أنه يتطور عبر ثلاثية أخرى تبدأ بالإحيائية انطلاقاً من رؤية الكثرة المستقلة، ثم الثنائية التي تفرز الكثرة إلى متقابلات ثم إلى جدلية تحيط بالكثرة والثنائيات في كل واحد. فالحالة الدينية لا تمت بالضرورة إلى المرحلة اللاهوتية تبعاً لتقسيمات كونت ولا حتى إلى المرحلة الفلسفية بمعناها الميتافيزيقي، فهذه حالات فكرية تسقط نفسها على الدين، والذي يمكن أن يكون متميزاً عنها بمنهجية معرفية تحليلية تتجاوز حتى ما ظنه كونت كمرحلة متقدمة في الفكر البشري المتحوّل وهي المرحلة العلمية الواقعية أو (الوضعية).

فهذه المرحلة المتقدمة أي العلمية الواقعة والتي شرح خصائصها (أرنست كيسرر) في كتابه (مقالة حول الإنسان) الصادر عام ١٩٤٥ تحمل (محددات نظرية) يمكن الإفادة منها ولكن دون الارتباط بمناهجها (الوضعية) ونهاياتها الفلسفية، فهذه المرحلة قد أعطت

للحركة معاني الصيرورة في مقابل السكون، والنسبية الاجتماعية في مقابل الحتمية، والتحليل في مقابل التركيب القبلي، وفي هذا الإطار تكمن الاستفادة منها، وليس بالضرورة نهاياتها الفلسفية الوضعية.

وقد استمد (جون ديوي - ١٨٥٦ - ١٩٥٢) وهو فيلسوف أمريكي مفهوم العلمية الواقعية ونقله إلى مجال التربية بمنطق وضعي، حيث شن هجماته على اللاهوت والميتافيزيقيا في المجال التربوي وأعاد صياغة نظم تعليم الطفل بمنهج (التربية التقدمية) التي تبدأ من (القاع فصاعداً) عوضاً عن التنزل النظري من القمة إلى القاع. وانتهى إلى محددات للنشاط الفكري التي تكون مهمته حل المشكلات الواقعية المثارة بمعزل عن الإسقاطات الدينية أو الميتافيزيقية ولخصها في مراحل خمس (الإيحاءات والمشكل والاستدلال والتجربة) وذلك من بعد حدوث تصدع في أنماط السلوك البشري المعتادة.

المصادر:

أ - معجم علم الاجتماع - تحرير البروفسور دينكن ميتشيل - ترجمة ومراجعة د. إحسان محمد الحسن - دار الطليعة - بيروت - ط ٢ - [إدوارد تيلر] - ص ٢٤٨/٢٤٧. كذلك - علم الاجتماع السيسيولوجي - ص ٢٢٩/٢٢٨. كذلك علم اجتماع المعرفة - ص ٢٣٥/٢٣٤. كذلك - الأرواحية - ص ٢١.

ب - الموسوعة الفلسفية المختصرة - دار القلم - بيروت - أوجست كونت ٣٥٦/ ٣٥٧. كذلك - جون ديوي - صفحة ٢٠١إلى ٢٠٦.

ج - العالمية الإسلامية الثانية - الطبعة الأولى - ص ٢٩٥/٢٩٤.

(٢) (تاريخانية النص): مفهوم معرفي (إبستمولوجي) معاصر يشير إلى ظروف إنتاج الأفكار ضمن نسق ثقافي واجتماعي تاريخي محدد، أي خلفيات إنتاج الأفكار والشروط التي تصوغها من حيث مفاهيمها وبنيانها الاستنباطي الخاص بها، وتمثلاتها على مستوى (العائد المعرفي) لكل مفردة، أي دلالتها الوسيطة فيها يتعلق بالمعاني أو هوية العبارة نفسها حين يقال (طوراً وأطواراً) في حقبة تاريخية ذات نمط ثقافي معين ثم في حقبة ثقافية تاريخية مغايرة.

أ - ميشال فوكو - حفريات المعرفة - ترجمة سالم يفوت - المركز الثقافي العربي - ط ٢ - ١٩٨٧ - ص ٩٦.

غير أنه يجب التمييز بين التاريخانية كمدخل لفهم شروط إنتاج الأفكار ضمن حقبة تاريخية معينة بما يصفه فوكو بأركيولوجية المفاهيم وبين التاريخانية كاتجاه أو منهج يهدف لإحداث قطيعة معرفية مع الموروث التاريخي عبر تنمية الإحساس بالتطور والتغيير. ثم أن التاريخانية كاتجاه أو منهج أو نزعة ضد الموروث لا تقف كفلسفة قائمة بذاتها وإنما تستمد ما يغذي توجهها من فلسفات أخرى تنزع نحو التغيير والتطور، من الرومانسية وإلى الماركسية وإلى الليبرالية.

أما استخدامنا للتاريخانية فإنه يتعلق بأركولوجيا المفاهيم وليس إحداث قطيعة معرفية.

ب - تركي علي الربيعو - بين المؤرخ والأدلوجة - قراءة في تاريخانية العروي - مجلة الاجتهاد - عدد ٢٥ - السنة السادسة - خريف ١٤١٥/١٩٩٤م - ص ١٥٣إلى ١٧٣. وأهمية بحث (الربيعو) أنه يمضي إلى ما وراء العنوان الحصري الذي اختاره ليبحث في أصول التاريخانية.

(٣) لأهمية ما نتطرق إليه كثيراً حول الوضعية التقليدية والوضعية المنطقية المعاصرة نحيل القارىء إلى أفكار الفيلسوف البريطاني (فرنسيس بيكون ١٥٦١ - ١٦٢٦) الذي مهد للفكر الوضعي باستخدام منهج استقرائي لدراسة التاريخي الطبيعي وإيجاد منهج جديد للعلم بمعزل عن البديهيات المجردة والفلسفة العقلية التي وصف روادها بأنهم (عناكب ينسجون الأفكار من تجاويف عقولهم).

أما الذي أعطى الفكر الوضعي دفعته التاريخية فهو الفيلسوف الفرنسي (أوجست كونت) وقد عرضنا لأفكاره في الهامش (رقم ١). وهُو يعبر عن المرحلة التقليدية لما نادى به حول ضرورة استبعاد كل ما هو لاهوتي وميتافيريقي في فهمنا للعالم، فكونت لم يصل وقتها إلى ما هو عليه العلم اليوم من مناهج.

أما الوضعية بشكلها المعاصر فيمكن إرجاعها إلى (جماعة فيينا) التي نشأت في أوائل العشرينات من هذا القرن. أما الموضوعات الرئيسية للنزعة الوضعية الجديدة «فقد تشكلت بمساعدة جماعة أخرى كانت قد تأسست في برلين بزعامة راشباج تحت اسم «جمعية الفلسفة التجريبية». وقد بدأ التعاون بين الجماعتين ابتداء من ١٩٢٩ حيث نظمت في براغ «دورة لدراسة نظرية المعرفة في العلوم المضبوطة». وهكذا تكون النزعة الوضعية المحدثة قد ظهرت إلى الوجود العالمي حوالي ١٩٢٩ عندما عقد المؤتمر السابع للفلسفة بأكسفورد

حيث ألقى شليك عرضه حول «مستقبل الفلسفة».

وقد تلقت الوضعية الجديدة مؤتمرات فكرية هامة امتدت إليها من حركة نقد العلم الفرنسية ومن تحليلات المناطقة الرياضيين كما امتدت إليها من علم الفيزياء في أحدث قوالبها آنئذ. لذلك يورد هؤلاء كرواد لهم منهم ماخ وبوانكاري وأنشتاين وفريجة ورسل.

قام هؤلاء ضد الموقف الذي كان يسود ألمانيا خلال الثلاثينات من العلم فهاجموا النزعة المثالية التي كانت تهيمن آنئذ. ذلك أن المؤتمرات العلمية التي كانت تعقد حول الفيزياء بين السنوات ١٩٠٥ - ١٩٣٠كانت تكشف عن تقدم كبير للعلم، وفي ذات الوقت، تعثر شديد للفلسفة. وقد تبين هؤلاء أن عصر العلم يقتضي تفكيراً جديداً وأن الفلسفة التقليدية نمت في غياب عن العلم: لذا فهم يريدون أساساً أن يقربوا الفلسفة من العلم وذلك باستبعاد أشباه المشاكل التي تشكل الخطاب الميتافيزيقي. **فمعرفة الواقع، في رأيهم، تتم عن طريق العلم، أما مهمة الفلسفة فهي أن تنكب على لغة العلماء لتوضح قضايا العلم. الفلسفة هي قبل كل شيء فلسفة العلم، وليس موضوعها الوجود أو القيم. وعليها ألا تشغل نفسها بمسائل ميتافيزيقية.**

أ - درس الإبستمولوجيا - د. عبد السلام بن عبد العالي. و د. سالم يفوت - دار توبقال للنشر - الدار البيضاء - المغرب - ط ١ - ١٩٨٥ - ص ٤٥و٤٦.

ب - يجب التميز بين مدرسة فيينا الداعية إلى فلسفة العلم والتي لا تستبعد القضايا الميتافيزيقية إلأ بوصفها غير خاضعة للقياسات العلمية وبين أنصار فلسفة العلوم الطبيعية في إطارها التعميمي والذي ينتهي بهم أحياناً إلى المادية الجدلية كما أوضحنا في العالمية - ص ١٥ بإشارتنا إلى المؤتمر العالمي الثاني لفلسفة العلوم الذي عقد في زيورخ عام ١٩٥٤.

(٤) جدل الغيب وجدل الإنسان وجدل الطبيعة، أو الجدلية الثلاثية: يتم استخدام هذا التعبير في العالمية الإسلامية الثانية بمعنى (التقابل والتركيب) واستقطاب كافة العناصر الفاعلة في الحركة، حيث يرتبط مفهومنا للجدل من تطور الفكر الإنساني من مرحلة الكثرة إلى الثنائيات المتقابلة وإلى الوحدة الناظمة. والجدل هو التفاعل ضمن الوحدة الناظمة حيث يتم تحليل عناصر هذا التفاعل ثم يعاد تركيبها، فالأصل في مفهومنا للجدل هو التحليل والتفاعل بمنطق الصيرورة الدائمة حيث لا ننطلق من التركيبات القبلية

كمسلمات عقلية سلفية.

ولأن مدارس فلسفية عديدة، ومتناقضة أحياناً، تستخدم عبارة جدل وجدلية بحيث انتهى بعضهم بهذا التعبير إلى التطور عبر النقائض المتضادة، مثالياً - عند هيجل مثلاً - أو مادياً - عند إنجلز، بداية بقضية موجبة إلى نفيها بقضية سالبة ثم إلى مركب يجمع بين القضيتين، فإننا نؤكد على استخدامنا للجدل بمعنى (التفاعل الكلي للعناصر) باتجاه (تركيب) وفق صيرورة لها (غايات كونية) حيث تتفاعل في هذه الصيرورة إطلاقية (الغيب) ووجودية الإنسان وقوانين الطبيعة. وليس بمنطق التضاد.

وكذلك ليس بمنطق (الاستلاب) بحيث ينفي الغيب وجودية الإنسان أو قوانين الطبيعة، بحيث نرجع إلى المفاهيم اللاهوتية عن الغيب. ولكن دون أن ننفي (المعجزة) التي نفهمها ضمن (مستويات الفعل الإلهي) في إطار معين كعالم الأمر الإلهي المطلق والروح (آدم والمسيح) أو عالم الإرادة الإلهية النسبية والإعجاز الحسي (موسى وشق البحر) أو عالم المشيئة الإلهية الموضوعية التي تتفاعل - عبر توسطات جدلية واضحة - مع وجودية الإنسان وقوانين الطبيعة دون خوارق ومعجزات.

وهذا الإطار الأخير هو المحتوى الفلسفي للتجربة الإسلامية في علاقتها مع الغيب. وهذا ما يتضح في كتاب العالمية - الطبعة الأولى - في (جدلية الغيب والطبيعة - التجربة الموسوية - من ص ٦٠) ثم (الكون قراءتان في قراءة واحدة - الوعي المحمدي - من ص ٧٦) ثم (الفارق بين التجربتين العربية واليهودية من ص ١٥٠).

وتعتبر كتابات الدكتور إمام عبد الفتاح من أعمق الدراسات الفلسفية التي ألقت الضوء على مفاهيم الجدل وأشكال استخداماته المختلفة من أكاديمية أفلاطون ومحاوراته وإلى جدل هيجل وماركس:

أ - د. إمام عبد الفتاح إمام - الكتاب الأول - جدل الفكر - المكتبة الهيجيلية - تطور الجدل بعد هيجل - دار التنوير للطباعة والنشر - ط ١، ١٩٨٤ ثم ما بسّطه في كتابيه - ضمن نفس السلسلة حول (جدل الطبيعة) و(جدل الإنسان).

(٥) (نسق) بمعنى ناظم تركيبي يحدد ماهية كل حضارة وشخصيتها ولكن دون أن يهمل قوى التطور والنمو داخل كل حضارة وتفاعلها مع الحضارات الأخرى، فمفهوم (النسق الحضاري) يختلف عن مفهوم الانغلاق الحضاري.

(٦) حيثما استخدمنا عبارة المنهجية المعرفية أو المعرفية فإننا نقصد بها توظيف المحددات النظرية العلمية في العلوم الطبيعية والإنسانية في تحليل ومعالجة مختلف الإشكاليات المطروحة وهذا ما يُعرّف بمهمة الإبستمولوجيا المعاصرة. غير أننا لا نأخذ بهذا التعريف بمعزل عن الإطار الفلسفي الذي نوظف ضمنه المحددات المعرفية العلمية، وهو بالنسبة لنا (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، وهنا يكمن الفارق بيننا وبين جماعة (فيينا) التي تستبعد ما تراه من طروحات ميتافيزيقية، غير أننا لا نأخذ القرآن أخذاً ميتافيزيقياً أو لاهوتياً، وإنما ننطلق منه كإطار لمعرفة (كونية) متقدمة - تستوعب وتتجاوز - المداخل المعرفية للعلوم. فالمعرفية المعاصرة ليست (نظرية معرفة) في ذاتها وإنما هي جملة من المداخل العلمية من بينها الصيرورة والنسبية الاحتمالية وما إلى ذلك، وسيجد القارىء تطبيقات لهذه المداخل في كتاباتنا.

ثم أن المعرفية العلمية - وإن كان موضوعها الأساسي - كما لاحظ محمد وقيدي - هو المعرفة العلمية وضمن أقسام العلوم المتخصصة إلاّ أن تطبيق المداخل الإبستمولوجية في مجال تاريخ الفكر الفلسفي بصفة عامة وفي مجال تراثنا الفلسفي بصفة خاصة يتسم بفائدة كبرى، لأن فيه امتحاناً لاجرائية تلك المفاهيم من جهة وتوسيعاً لمجال تطبيقها من جهة أخرى[أ].

وبما أننا قد سبق أن أشرنا إلى استخدامنا للمداخل المعرفية في معالجة (تاريخانية النص) في الهامش رقم (٢) عبر هذه المداخل المعرفية، فإننا نريد أن نوضح في هذا السياق أن بحثنا في تاريخانية النص يرتبط بالإنتاج (البشري) التراثي وليس بالنص القرآني. فالنص القرآني إلهي مطلق يتعالى على الزمان والمكان ويستجيب بذات الوقت للتطبيقات المتعينة بنسبية محددة في الزمان والمكان. فنسبية التطبيق هي التي ننفذ إليها بمداخلنا المعرفية.

وعبر هذه المداخل المعرفية أيضاً، وبالذات على مستوى الحفر الألسني واكتشاف نمطية الوعي التاريخي نعقد المقارنات بين خصائص النص القرآني الالهي المطلق والاستجابة النسبية المقيدة بواقعها التاريخي. وذلك للتأكيد على أن النص القرآني لا يدخل ضمن مشمولات الإنتاج التاريخاني للوعي العربي. وبطريقة مقاربة لتلك التي ألمح إليها - في سياق آخر - جميل قاسم[ب].

ثم أن هذه المداخل المعرفية عبر استخدامات منهجها الفلسفي لا تصبح فقط مجرد ضرورة منهجية - كما أشار إلى ذلك الدكتور محمد وقيدي - من أجل فهم أكثر موضوعية للنظريات الفلسفية العربية الإسلامية الوسيطية، بل تصبح في الوقت ذاته الطريق العملي من أجل أن نقف من تلك الفلسفات موقف الحرية الضروري، ومن أجل أن ندرك أن الظروف التي نشأت فيها تلك المواقف تتميز عن الظروف التي علينا أن ننتج فيها من جهتنا موقفاً فلسفياً جديداً[ج].

وعبر هذه المداخل المعرفية أيضاً لا يتسنى لنا فقط تحليل الإشكاليات والبحث في تاريخانية الإنتاج البشري وإنما يتسنى لنا تحليل (النماذج المعرفية) الفاعلة في إطار التموضع التاريخي لهذا الإنتاج ودوافعه ومساراته. سواء كان هذا النموذج المعرفي هو السائد أيديولوجياً أو يتميز بخصائص محددة ضمن النسق العام، كالفارق بين نموذجي الغزالي وابن رشد، آخذين في الاعتبار ما توصل إليه (ماكس فيبر) في هذا المجال[د].

في هذا الإطار - إذن - نستخدم مفهوم «المنهجية المعرفية».

أ - محمد وقيدي - مهام الإبستمولوجيا - ضمن كتاب: إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية - دار توبقال للنشر - الدار البيضاء - المغرب - ص ١١إلى ١٨.

ب - جميل قاسم - تاريخية / تاريخانية الإسلام - مجلة الاجتهاد - العدد الثاني والعشرون - السنة السادسة - شتاء العام ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م - ص ٢١٣.

ج - محمد وقيدي - الميتافيزيقيا كتجاوز عن فعل التاريخ - ضمن كتاب: حوار فلسفي - قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة - دار توبقال للنشر - ط ١ - ١٩٨٥ - ص ٢٤.

د - ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٣٠) - معجم علم الاجتماع - تحرير البروفسور دينكن ميتشيل - ترجمة ومراجعة د. إحسان محمد الحسن - ط ٢ - دار الطليعة - بيروت - ١٩٨٦ - ص ٢٥٣ / ٢٥٥.

(٧) يراجع نقد (د. كمال عبد اللطيف) لفكر المقاربات «الكتابة السياسية عند خير الدين التونسي - الإنتلجانسيا في المغرب العربي - دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - ط ١ - ١٩٨٤ - ص ٨٥ وإلى ١٠٣» حيث يرى عبد اللطيف أن دفاع خير الدين التونسي عن ضرورة الاستفادة من الغرب بإظهاره عدم تناقض المفاهيم السياسية الليبرالية

مع بعض المفاهيم التي تبلورت في إطار الأحكام السلطانية وتمت صياغتها ضمن أبواب السياسة الشرعية هو دفاع لا ينتبه إلى أن المماثلة التي يقيمها بين مفاهيم السياسة الشرعية ومفاهيم السياسة العقلية تؤدي إلى تكسير كلا المنظومتين المرجعيتين، إنها تكسر الإسلام والغرب معاً (ص ٩٣) فمن المعروف أن مفاهيم السياسة الشرعية تتضمن منطلقات ذات طبيعة دينية خالصة تعترف للنص الديني بالقداسة والمطلقية وينتج عن هذا بالضرورة تصور محدد للكون والمجتمع والفرد، تصور ذو طبيعة لاهوتية، حيث يشكل الكون دائرتين، دائرة الدنيا ودائرة الآخرة، ويشكل المجتمع، مثله في ذلك مثل الكون مجالاً لتمظهر إرادة اللّٰه، ويتحول الاختيار الفردي إلى مجرد كسب، لتنتفي السببية العقلانية وتحل محلها سببية لا تغفل الرعاية الإلهية للكون والبشر.. وتنشأ مفاهيم السياسة الشرعية ضمن أفق هذه الميتافيزيقيا المعترفة بصورة أو بأخرى، وفي نهاية التحليل، بدونية الإنسان، ودونية العقل والحرية.

أما مفاهيم الخطاب السياسي الليبرالي فقد تأسست أثناء تجاوزها لنظريات السلطة الوسطية القائمة على مبادىء الحق الإلهي، وبلورت مفهوم الفرد والملكية والتعاقد والدولة والحق الطبيعي والقانون والدستور، وقد تم كل ذلك في إطار فلسفي نقدي، واكبته حركة تاريخية اجتماعية دينامية، وتضمن هذا في النهاية تصوراً جديداً للكون والمجتمع والإنسان، تصوراً يسلم بنسبية المعرفة، وتولدها التاريخي، كما يسلم بأولوية التعاقد في نظرية الدولة، ومغامرة الإنسان الحر العاقل في التاريخ وفي الوجود.

وكذلك يراجع (عدنان سعد الدين - من أصول العمل السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة - الحركة الإسلامية - رؤية مستقبلية - أوراق في النقد الذاتي - مكتبة مدبولي - القاهرة - ١٩٨٩). حيث يرى سعد الدين أن الشورى تلتقي مع الديمقراطية في أنها (حكم الشعب) و(المشاركة في الحكم عبر المؤسسات والصيغ المشروعة). وسعد الدين هو كما التونسي، وكما أوضح د. عبد اللطيف، يقفز من نتائج نظام معرفي إلى نتائج نظام معرفي آخر.

وكذلك فعل (علي عبد الرازق) حين اعتبر الشورى والمبايعة ديمقراطية، والحسبة رقابة اقتصادية، ويمكن مراجعة نماذج فكر المقاربة في مساهمة (الدكتور منصف ونّاس - المساهمات العربية المعاصرة في مسألة المثقف العربي - الأنتلجنسيا العربية - المثقفون

والسلطة - منتدى الفكر العربي - عمان - الأردن - سلسلة الحوارات العربية - ط ١ - ١٩٨٨ - ص ٢٣٤/٢٠٧ مع التركيز على النماذج الثقافية من ص ٢٢٠وإلى ٢٢٤.

وفي هذا الإطار يراجع مؤلف (بسطامي محمد سعد - مفهوم تجديد الدين - دار الدعوة - الكويت - ط ١ - ١٩٨٤.

حيث بحث في مفاهيم التجديد لدى سيد أحمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٨) - ص ١٢٠ ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) - ص ١٤٢ وقاسم أمين (١٨٦٣ - ١٩٠٨) - ص ١٤٣ ولدى الشيخ عبد اللّه العلايلي في كتابه (أين الخطأ - نظرات في تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد) - ص ١٧٠.

(٨) يتصدى فكر (المقارنات) لنفس الموضوعات تقريباً التي يعالجها فكر (المقاربات) ولكن من منظور مختلف، فإذ تتجه المقاربة إلى تجديد وتفاعل مع المنظومة الغربية - بدرجات متفاوتة - وبمنطق الحداثة، فإن المقارنة تتجه إلى (المفاضلة) بين الطروحات الإسلامية بمنطق (الأصالة) والطروحات الغربية، فيما يكتب عن المرأة في الإسلام والمرأة في الغرب، ودراسات (المقارنة) عديدة وأكثر من أن تحصى ويزخر بها تراث مرحلة النهضة العربية (١٧٩٨-١٩٥٠)، وتتردد أصداء هذه الكتابات على مستوى المنهج العام أو المقارنات التفصيلية والتفضيلية في كتابات أبو الأعلى المودودي وسيد قطب.

ويمكن الرجوع إلى نموذج معاصر يعطي هذه الدلالة.

أ - د. عبد العزيز فهمي هيكل - الإنسان المعاصر والحضارة الإسلامية - الدار الجامعية - بيروت - ١٩٨٥.

وما بين فكر المقاربات وفكر المقارنات نشأت مدارس ومراكز بحوث بهدف (التأصيل) الإسلامي للعلوم المعاصرة. ومن بينها (عمادة البحث العلمي) في جامعة (الإمام محمد بن سعود الإسلامية) في المملكة العربية السعودية بهدف (انتقاء المفيد والنافع مما هو موجود من العلوم الاجتماعية والإنسانية، ثم دمجه في المفهوم الإسلامي لهذه العلوم) - (التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية - المشروع وبرنامج العمل والإنجازات - عمادة البحث العلمي).

وتتراوح هذه المحاولات ما بين (تحديث الأصالة) أو (تأصيل الحداثة) كما ميز بينهما د. محمد عابد الجابري في بحثه (تطور الأنتلجنسيا المغربية - الأصالة والتحديث

في المغرب - الأنتلجنسيا في المغرب العربي - دار الحداثة - بيروت - ط ١ - ١٩٨٤ - ص ٤٢).

وأياً كان الأمر فإن فكر المقاربات أو المقارنات أو التأصيل للحداثة أو التحديث للأصالة، إنما يجسد قوة التفاعل ما بين المنظومة الحضارية الأوروبية الغربية التي تستقطب بمركزيتها العالم المعاصر وتمد إليه نسقها الحضاري ومناهجها المعرفية، ومجتمعاتنا بما تختزنه من موروث.

(٩) يُحدد السلب في المفهوم الجدلي بوجود موجب وسالب ينتج عن تقابلهما أو تفاعلهما مَركّب متعين بكليهما. وبما أن منظورنا للغيب والإنسان والطبيعة ينبني على قاعدة التفاعل فإننا نستخدم كلمة (الاستلاب) للدلالة على التصورات اللاهوتية التي تنظر إلى علاقة كل من الإنسان والطبيعة بالله من زاوية قدرة وقوة الموجب الإلهي فقط، بحيث تنفي التوسطات الجدلية في الفعل الإلهي كما لا تقر بمتعلقات الوجود الإنساني أو القانون الطبيعي. فالاستلاب يعني نفي الجدل بهذا المعنى الذي نورده.

وأوضح الفلسفات التي تنتهي إلى الاستلاب، الفلسفة المادية الجدلية التي تستلب بحتميتها وجودية الإنسان وتخضعه لجدل الطبيعة. وقد أدى هذا الاستلاب إلى مراجعات في صفوف المفكرين الماركسيين باتجاه نوع من الجدلية المفتوحة على الاحتمالات أو العودة لإعادة قراءة هيجل وبعض المدارس الوجودية. من ذلك إنجازات (مدرسة فرانكفورت) التي أعادت توجيه الماركسية - في الغالب الأعم - لتوظيفها كمنهج نقدي وليس كعقائدية أيديولوجية، وهي مدرسة تضم كلاً من (ماكس هوركهايمر) و(تيودور أدرنو) و(يورغين هابرماز)، وله يعزى الفهم النقدي للماركسية، وكذلك (هربرت ماركيوز) الذي أعاد قراءة هيجل في كتابة (نظرية الوجود عند هيجل).

أ - مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز - علاء طاهر - منشورات مركز الإنماء القومي - بيروت.

ب - هربرت ماركيوز - نظرية الوجود عند هيجل - أساس الفلسفة التاريخية - ترجمة وتقديم وتعليق إبراهيم فتحي - المكتبة الهيجيلية - دار التنوير - بيروت ط١ - ١٩٨٤.

ج - د. قيس هادي أحمد - الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز - المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

كذلك هناك فلسفات دينية تنتهي إلى استلاب الإنسان والطبيعة وتعرف بالفلسفات الجبرية وأبرزها في التاريخ الفلسفي الإسلامي فرقة (الجهمية) التي أسسها (جهم بن صفوان - ٧٤٥م) ويتلخص منظورها في الإنسان أنه لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور على أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، والثواب والعقاب والتكليف جبر كالأفعال، فهو ينكر حرية الإرادة، ويرد كل شيء إلى اللّه.

ومع أن الجبرية والحتمية يلتقيان في تكريس الاستلاب، إلاّ أن الجبرية ذات منحى لاهوتي، في حين أن الحتمية ذات منحى جدلي طبيعي.

د - المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية - القاهرة - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - ١٩٧٩م - ص ٥٩و٦٣.

ويبقى في النهاية أن نفرق بين مفهومي (الاستلاب) و(الاغتراب)، فإذ يعني الاغتراب حالة من (الانفصام) بما «يؤدي لاختلال وجودي بين الذات المضطربة وواقعها اليومي والحضاري» فيما طرحه (ماركس) عام ١٨٤٤ ثم عبر بحثه في علاقات العمل لاحقاً. أو يعني الاغتراب لدى (هيجل) تعاسة حضارية تنتهي بفقدان الشعور بالذات[هـ]، أو يعني الاغتراب لدى (كولن ولسن) صرخة اللامنتمي بوجه عالم بلا قيم يندرج في إطارها[و].

فإن الاستلاب بالكيفية التي نستخدمه بها إنما يعني (جبرية العلاقة) من طرف آحادي يستحوذ نهائياً على الطرف الآخر، غير أن كلاهما الاستلاب والاغتراب يؤديان إلى نتائج خطيرة، كالثورة في حالة الاغتراب الاجتماعي والاقتصادي الماركسي ضد سيطرة المؤسسات الرأسمالية. والخيار المنفصم عن الدين بوجه الجبرية اللاهوتية. فالاستلاب اللاهوتي كالجهمية لا يقل خطراً عن الاستلاب الحتمي المادي، فكلاهما يختصران (كونية الإنسان).

هـ - علاء طاهر - مدرسة فرانكفورت - مصدر سابق - ص ٢٠و٢١.

و - كولن ولسن - اللامنتمي - دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية في القرن العشرين - ترجمة أنيس زكي حسن - منشورات دار الآداب - بيروت - ط ١ - ١٩٦٩ - ص ١٦٨و١٦٩.

(١٠) (مكامن الأزمة التاريخية في تطور الفكر العربي) - مجلة الأزمنة العربية - الشارقة - الإمارات العربية المتحدة - الأعداد من ٥ إلى ٩ بتاريخ ٤ و١١و ١٨و٢٥ إبريل / نيسان ١٩٧٩. و ١ و ٨ مايو / آيار ١٩٧٩.

(١١) (الفكر الديني التاريخي ومناهج العلوم التطورية) - محاضرة النادي الثقافي - الشارقة - الإمارات العربية المتحدة - ولخصت المحاضرة في مجلة الأزمنة العربية - العدد ٩٢ تاريخ ١٠ / ١٢ / ١٩٨٠ - ص ٢٤.

(١٢) (الفصل بين مصر والعروبة. فصل بين المكان والتاريخ) - مجلة الأزمنة العربية - الشارقة - تاريخ ٣٠ / ٤ / ١٩٨٠ - عدد ٦٠.

(١٣) (الدين - والرابطة الحضارية) - ألقيت في إطار ندوة (الدين والتدافع الحضاري) - مجلة رسالة الجهاد - مالطا - ١٥إلى ٢٠ / ١١ / ١٩٨٨.

(١٤) (الظاهرة الإسرائيلية وفق منهج جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) - ندوة لجنة فلسطين الإسلامية لنصرة الانتفاضة - بوسطن - الولايات المتحدة - أغسطس / آب ١٩٩٠.

(١٥) (مقدمات قيام العالمية الإسلامية الثانية) - ندوة لجنة فلسطين الإسلامية - المؤتمر الثاني - شيكاغو - ٢٢إلى ٢٥ديسمبر / كانون أول ١٩٨٩.

(١٦) (المفهوم القرآني للعروبة والدار ففي مقابل القومية والوطن) - المؤتمر القومي الإسلامي- بيروت ١٢/١٠ تشرين أول / أكتوبر ١٩٩٤.

(١٧) (مفهوم (الأميين) بمعنى (غير الكتابيين) وليس (غير الكاتبين) مفهوم أساسي وتأسيسي لكثير من طروحات هذا الكتاب، وحتى لا ينقطع سياق المداخل التأسيسية فإني أفرد هذه الفقرة وبتوسع - في حدود الإيجاز الممكن - لإعادة توضيح هذا المفهوم، علماً بأني قد كتبت عنه في الطبعة الأولى للعالمية (ص ١٦٠). حيث أوضحت أن (الأمّي) هو غير الكتابي، أي غير المسيحي أو اليهودي، وليس غير الكاتب. وسأورد هنا ما كتبته لاحقاً لتوضيح هذا المعنى مع توثيقه بدراسة قيمة للدكتور (إبراهيم أنيس).

الأمية: غير الكتابيين

حين يقال (النبي الأمي) بما يعني أنه صلّى الله عليه وآله وسلم وسلم لا يقرأ الرسوم ولا يخط بيمينه، ثم نقول أن الأمية لا تعني (غير الكاتب) ولكنها تعني (غير الكتابي)،

ينصرف فهم الناس بأننا نثبت للرسول حالة كونه كاتباً وقارئاً للرسوم. وهذا فهم خاطىء وقائم على خطأ مركب في شيوع اللسان العربي. فالنبي لا يقرأ الرسوم ولا يكتب، ولكن ليس بمعنى (أمي) ولكن بالمعنى الذي أورده القرآن: (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطّه بيمينك إذا لارتاب المبطلون) العنكبوت: ٤٨.

فالنبي (غير كاتب) لأنه لا يخط بيمينه، وهذه مسألة قطعية واضحة، وهذا المعنى لا علاقة له بالأمية قطعاً وجزماً، فالأمية تعني أنه غير كتابي وليس غير كاتب (وما كنت تتلو من قبله من كتاب). وكذلك العرب (أميون - غير كتابيين) لم يتداولوا الإيمان بالكتب السماوية بينهم، ولكنهم يكتبون ويخطون بيمينهم، وليست جاهليتهم بمعنى عدم المعرفة بالقراءة والخط ولكنها جاهلية حمية وتفلت من قيود العقل.

نعم، فقد غدت (الجاهلية) مسبة العرب قبل الإسلام، وبذكرها تتداعى في الذاكرة كافة المعاني السلبية، غير أن القرآن لا يشير إلى تلك الحقبة السابقة على الإسلام بوصفها جاهلية وإنما بوصفها (أمية)، وذلك حين يتجه الخطاب القرآني للمقابلة بين من سبق أن تنزل عليهم الكتاب، وهم اليهود، وبين الذين لم يتنزل عليهم كتاب وهم الأميون وليس الجاهليين: (فإن حآجّوك فقل أسلمت وجهي للّه ومن اتّبعن وقل للّذين أوتوا الكتاب والأمّيّين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولّوا فإنّما عليك البلاغ والله بصير بالعباد) آل عمران: ٢٠.

ثم في سورة (الجمعة) يحدد اللّه - سبحانه - فئتين من الأميين (غير الكتابيين)، فئة تنزل عليها القرآن وانبعث النبي الأمي من بينها، ثم فئة أخرى لم تلحق بالفئة الأولى بعد ولكنها لاحقة، ثم يقابل اللّه بين فئتي الأميين والكتابيين اليهود الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها.

(يسبّح للّه ما في السّماوات وما في الأرض الملك القدّوس العزيز الحكيم. هو الّذي بعث في الأمّيّين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين. وآخرين منهم لمّا يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم. ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم) الجمعة: ١-٤.

وتعميقاً لهذه الدلالة اللغوية المعرفية في لسان القرآن نجد أن اللّه - سبحانه - يطلق على الفئات الضالة من اليهود الذين يكتبون ويقرأون صفة (أميين) لتقرير أنهم لا يفهمون

التوراة ويزيفون معانيها ويدسون عليها من كتاباتهم:

(ومنهم أميّون لا يعلمون الكتاب إلاّ أمانيّ وإن هم إلاّ يظنّون. فويل للّذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثمّ يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم ممّا كتبت أيديهم وويل لهم ممّا يكسبون) البقرة: ٧٨ – ٧٩.

فهؤلاء الأميون اليهود يكتبون - يكتبون الكتاب بأيديهم - و - فويل لهم مما كتبت أيديهم، فهم أميون لأنهم (لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون). فصفة الأمي تنطبق على من يجهل كتابه ويأخذه بالظن والأماني وليس الأمي من يجهل الكتابة.

بل إن اليهود يميزون بين أنفسهم أهل كتاب (التوراة) وبين سائر الشعوب الأمية الأخرى، فاستعلوا عليها واستباحوا أموالها:

(ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤدّه إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لاّ يؤدّه إليك إلاّ ما دمت عليه قآئما ذلك بأنّهم قالوا ليس علينا في الأمّيّين سبيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون) آل عمران: ٧٥.

قد أشكلت هذه المعاني على كثير من المفسرين، وجنح الفكر السائد، دينياً أو أدبياً إلى إطلاق صفة أمي على غير الكاتبين، فدرج الناس على تعريف الكتاتيب حيث يتعلم الأطفال الخط بمدارس (محو الأمية)، ومحو الأمية تعني الإيمان بكتاب اللّه وتصديقه، فالأولى بنا أن نعرف هذه المدارس بأنها مدارس تعليم الخط والكتابة وليس محو الأمية.

قد وثق السائد من (لسان العرب) هذا المعنى المغلوط للأمية، ولتأكيد هذا التوثيق نسبت أقوال إلى الرسول لم يقلها مثل: (إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب)، فكيف كُتب الوحي القرآني وهم لا يكتبون؟ وكيف كُتبت المعلقات الشعرية وعلقت في الكعبة وهم لا يكتبون؟ وكيف حسبوا تجارة الصيف والشتاء وهم لا يحسبون؟ ومن أين جاءت وكيف تطورت الأبجدية العربية وهم لا يخطون؟ وبأي خط كتب الرسول رسائله إلى عظماء الروم والفرس؟ وبأي خط صيغت صحيفة المدينة؟ وبأي خط كتبت معاهدة الحديبية؟ والرسائل إلى ولاة الأمصار ومناطق الثغور؟[1].

مع ذلك وثقت معظم مراجع اللغة العربية هذا الخلط، فجعلت الأمي هو (غير الكاتب) وليس (غير الكتابي)، ومثالاً على ذلك نورد النص التالي من (لسان العرب لابن منظور):

«والأمي: الذي لا يكتب، قال الزجاج: الأمي الذي على خلقة الأمة لم يتعلم الكتاب

فهو على جبلته، وفي التنزيل العزيز: ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني، قال أبو إسحاق: معنى الأمي المنسوب إلى ما عليه جبلته أمه أي لا يكتب، فهو في أنه لا يكتب أمي، لأن الكتابة هي مكتسبة فكأنه نسب إلى ما يولد عليه أي على ما ولدته أمه عليه، وكانت الكتابة في العرب في أهل الطائف تعلموها من رجل من أهل الحيرة، وأخذنا أهل الحيرة عن أهل الأنبار. وفي الحديث: إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، أراد أنهم على أصل ولادة أمهم لم يتعلموا الكتابة والحساب، فهم على جبلتهم الأولى. وفي الحديث: بعثت إلى أمة أمية، قيل للعرب الأميون لأن الكتابة كانت فيهم عزيزة أو عديمة، ومنه قوله: بعث في الأميين رسولاً منهم. والأمي (العي الجلف الجافي القليل الكلام) قال:

ولا أعود بعدها كريا   أمارس الكهلة والصبيا   والعزب المنفه الأميا

قيل له أمي لأنه على ما ولدته أمه عليه من قلة الكلام وعجمة اللسان، وقيل لسيدنا محمد رسول اللّٰه صلّى الله عليه وآله وسلم، الأمي لأن أمة العرب لم تكن تكتب ولا تقرأ المكتوب، وبعثه اللّٰه رسولاً وهو لا يكتب ولا يقرأ من كتاب، وكانت هذه الخلة إحدى آياته المعجزة لأنه صلّى الله عليه وآله وسلم تلا عليهم كتاب اللّٰه منظوماً، تارة بعد أخرى، بالنظم الذي أنزل عليه فلم يغيره ولم يبدل ألفاظه، وكان الخطيب من العرب إذا ارتجل خطبه ثم أعادها زاد فيها ونقص، فحفظه اللّٰه عزوجل على نبيه كما أنزله، وأبانه من سائر من بعثه إليهم بهذه الآية التي باين بينه وبينهم بها، ففي ذلك أنزل اللّٰه تعالى: وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون الذين كفروا، ولقالوا: إنه وجد هذه الأقاصيص مكتوبة فحفظها من الكتب[ب].

في إطار بحثه القيم حول (الأبجدية - نشأة الكتابة وأشكالها عند الشعوب) يوضح الدكتور أحمد هبو أن الكتابة العربية قد تكونت بين القرنين الثالث والسادس الميلاديين وأنها كانت معروفة في الحجاز والحيرة في منتصف القرن السادس الميلادي، (لذلك لم يجد الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم صعوبة كبيرة في تثبيت ما كان يوحى إليه كتابة من آيات القرآن الكريم، وفي الوقت الذي يلي الوحي مباشرة، إذ كان الصحابة يسجلون ما يمليه عليهم). وقد قدم الدكتور هبو لهذه النتيجة بالبحث في أصل الكتابة العربية الشمالية، ولنا أن نقتبس الفقرات التالية لمزيد من الإيضاح[ج].

وكما هو معروف فإن الخط العربي هو أحدث الخطوط السامية بعامة، وليس لهذا

صلة بتاريخ اللغة العربية، لأنها تعد بحق من أقدم شقيقاتها الساميات.

ويلاحظ من خلال التدقيق في عدد حروفها أنها قلصت عدد الحروف السامية الفينيقية من اثنين وعشرين حرفاً إلى أربعة عشر فقط. وذلك نتيجة لاندماج الأصوات الثلاثة ج، خ، ح في شكل واحد. ولا يغرب عن البال أننا نتحدث هنا عن الكتابة العربية القديمة قبل ابتكار النقاط والحركات، ثم إن الراء والزاي كانتا تكتبان بشكل واحد (من دون نقطة للزاي طبعاً)، والباء والتاء كذلك. كما صارت الباء والتاء والنون والياء تبدو في بداية الكلمة وفي وسطها واحدة، ومثلها حرفا الفاء والقاف. أما اتصال اللام بالألف (لا) الثابت فكان معروفاً من نقش النمارة ومن الكتابات النبطية المتأخرة بعامة» - راجع المؤلف المذكور.

. وكما أن الكثير من القواميس العربية المعتمدة لم تدقق في أصول ودلالات هذه الألفاظ، كذلك يضطرب الإخباريون العرب الذين بدأوا مهماتهم التدوينية في عصر متأخر بثلاثة قرون عن ظهور الإسلام، وفي هذا الإطار يوضح لنا الدكتور حسين مروة شكلاً من أشكال هذا الاضطراب[د]:

«من الثابت تاريخياً أن الكتابات الجاهلية، من حيث خطها وأبجديتها، ترجع إلى قلمين: أحدهما: القلم المسند، وهو الذي دونت به الكتابات المعينية والسبئية والقتبانية والحميرية والأوسانية، وكلها لهجات عربية جنوبية. وثانيهما، القلم النبطي المشتق من الخط الأرامي المتأخر، وهو الذي كتبت به الكتابات الوحيدة الواصلة إلينا من الجاهلية والمشار إليها في هذا الكلام. أما الكتابات الثمودية والصفوية واللحيانية فهي مدونة بخط مشتق من القلم المسند. وهذا - أي المسند - أقدم عهداً من القلم النبطي، وتدل الكتابات المكتشفة في شبه الجزيرة العربية والمكتوبة بالقلم المسند أن هذا القلم كان شائعاً في بلاد العرب قبل الميلاد وبعده (راجع جواد علي: ج ٧ ص ٣٦- ٣٧).

أ - محمد أبو القاسم حاج حمد - منهجية القرآن المعرفية - طبعة للتداول المحدود - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - واشنطن - نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٩١. وكذلك ندوة القاهرة لمناقشة منهجية القرآن المعرفية - مارس / آذار ١٩٩٢.

ب - «راجع المحيط للعلامة ابن منظور - لسان العرب - إعداد وتصنيف يوسف خياط - دار لسان العرب - بيروت - ص ١٠٥.

ج - «د. أحمد هبو - الأبجدية.. نشأة الكتابة وأشكالها عند الشعوب - دار الحوار للنشر والتوزيع - سورية - اللاذقية - الطبعة الأولى ١٩٨٤م - الصفحات ٨٦-٨٨.

د - «راجع حسين مروة - النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - دار الفارابي - بيروت - الجزء الأول - ص ٢٤٧ - الطبعة٦ - ١٩٨٨م».

توثيق د. إبراهيم أنيس لمعنى الأمي = غير الكتابي[*]

تذكر المعاجم القديمة لكلمة الأمي معنيين أحدهما هو المألوف الشائع بيننا الآن، والآخر معنى غريب غير مستساغ هو على حد تعبيرهم (العيّ الجافي الجلف القليل الكلام). ولست أدري كيف استباح أصحاب المعاجم لأنفسهم أن ينسبوا مثل هذا المعنى لكلمة الأمي بعد أن وصف بها النبي في القرآن الكريم، وكيف يتصور أن يكون للكلمة مثل هذه الدلالة في أذهان العرب، ثم مع هذا تتخذ وصفاً لنبيهم في قوله تعالى: (الذين يتبعون الرسول النبي الأمي)، وقوله (فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي). والغريب أننا لا نرى أي أثر لهذه الكلمة في جمهرة ابن دريد، ولا في صحاح الجوهري، ولا في تذييل الصاغاني، فلم يرد لها ذكر في هذه المعاجم على سعتها وكثرة ما جاء فيها.

ويبدو أن كلمة الأمي من الكلمات التي لم تكن شائعة في الاستعمال قبل الإسلام، فلا نعرف لها نصاً صحيحاً من نصوص الأدب الجاهلي، ولا نعرف أن العرب قد اشتقوا لها فعلاً، أو غيره من أنواع المشتقات.

ومهما يكن من أصل هذه الكلمة، فالذي يبدو من استعمالها القرآني أنها وصف لا يراد به الحط من شأن الموصوف أو الانتقاص من قدره، بل يوصف به من ليس من أهل الكتاب، سواء كان يقرأ ويكتب، أو ممن لا يقرأون ولا يكتبون. ففي قوله تعالى: (الذين يتبعون الرسول النبي الأمي) وقوله: (فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي) يدعو سبحانه أهل الكتاب من بني إسرائيل أن يؤمنوا بذلك الرسول الذي ليس منهم، والذي ورد ذكره في كتبهم.

وقد اقتضت حكمته أن يكون «محمد» من غير أهل الكتاب، خلافاً لما جرت به السوابق من اختصاص أهل الكتب المقدسة بالرسل والأنبياء. فجميع أنبياء بني إسرائيل من بينهم، وممن نشأوا في ظل الكتب المقدسة التي أنزلت من قبل، فأصبح القوم وقد خيل إليهم أن الرسول الحق لا يكون إلا منهم، كأنما كانت النبوة أمر وراثة فيهم.

ويتضح هذا المعنى حين نستعرض الآيات القرآنية الأربعة التي ورد فيها كلمة «الأميين»، فليس من بينها ما يشتم منه لأول وهلة أن المراد بالأميين الذين يجهلون القراءة والكتابة، سوى قوله تعالى: (ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني). غير أن مثل هذا الفهم يجب أن يستبعد حين ينظر إلى الآية في ضوء الآيات التي سبقتها، وفي ضوء استعمال الكلمة في الآيات الثلاثة الأخرى. وقد ذهب إلى مثل هذا التفسير بعض علماء الإسلام أمثال قتادة وابن زيد، فقد روى عنهم الطبري تفسيره ما يشبه هذا الذي قررناه هنا من أن العرب أمة أمية، أي أنهم ليس لهم كتاب سماوي يقرأونه ويدينون به. وجاء في دائرة المعارف الإسلامية ما نصه [ومن المحتمل أن كلمة أمي أو أميين وضعها أهل الكتاب «وربما كان واضعوها هم اليهود» للدلالة على الوثنيين. ويزيد في تأييد هذا الرأي أن «هورفتز» بيّن أن لها مقابلاً في العبرية هو [أموت هاعولام]. إلى أن يقول [فلا الكلمة العربية «أمة» ولا العبرية «أما» ولا الآرامية «أميتا» تدل على الأمة في حالة الجهالة.. وإذا عرفنا أن «محمداً» ربما لم يكن على بينة مما تدل عليه كلمة أمي عند اليهود وأنه ربما جعل لهذه الكلمة معنى جديداً][ها].

ولسنا نهدف بهذا التفسير أن نثبت للنبي أنه كان يقرأ ويكتب، أو أن العرب كانوا يقرأون ويكتبون، بل ندعو إلى عدم الربط بين هذه الآيات وبين ما كان عليه النبي فعلاً. فإذا أردنا البرهان على أنه لم يكن يكتب ويقرأ التمسنا هذا من الآيات القرآنية الأخرى كقوله تعالى: (وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك). أما جهل العرب بالكتابة والقراءة فيمكن الاستدلال عليه بكثير من الحوادث التاريخية الصحيحة، ومن آية مثل آية الدين (ياأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل..) الآية، فهي توضح لنا أن الكاتبين في بيئة الحجاز كانوا من الندرة بحيث طلب من الناس إذا تداينوا بدين أن يلتمسوا لهم كاتباً يسجله ويوثقه، ثم فرض على الكاتب أن يستجيب لدعوة الدائنين فلا يرفض لهم دعوة أو يأباها. ومع ندرة الكاتبين يتضح من الآية أن معظم الناس كانوا قادرين على الإملاء، وأنه من غير المألوف أن نجد بينهم من لا يستطيع أن يملّ بنفسه.

ومن الأدلة التي يمكن أن تلتمس للبرهنة على قلة شيوع الكتابة بين العرب قبل الإسلام ما يرويه المؤرخون الثقات كالبلاذري في كتابه فتوح[و] البلدان حين يقول:

(دخل الإسلام وفي قريش سبعة عشر رجلاً كلهم يكتب) ثم يذكر أسماءهم فرداً فرداً. فإذا كان هذا شأن قريش مع تقدمها في التجارة وسلطانها بين العرب، فما بالك بحال القبائل الأخرى.

ولم تكن الحال في المدينة خيراً منها في مكة، فقد حصر المؤرخون أسماء الكاتبين فيها فلم يجاوزوا أحد عشر رجلاً. ولذا كان صلّى الله عليه وآله وسلم يشجع المسلمين في المدينة على تعلم الكتابة، ويفتدي الأسير في غزوة بدر بتعليم عشرة من صبيان المدينة».

هـ - د. إبراهيم أنيس - دلالة الألفاظ - ط ٦ - ١٩٩١ - مكتبة الأنجلو المصرية - ص ١٨٧إلى ١٩٢. وقد نالت هذه الدراسة جائزة الدولة التشجيعية للأدب في عام ١٩٥٨.

و - كذلك يُراجع:

د. ناصيف نصار - مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ - دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي - دار الطليعة - بيروت - ط ٣ - ١٩٨٣ - ص ٦٨/٦٧ وكذلك صفحة (١١٩/١١٨) تمييز الشهرستاني لمعنى الأميين كمقابل لأهل الكتاب، أي اليهود والنصارى مع ربط معتقداتهم وممارساتهم بالأصل الإبراهيمي، بواسطة إسماعيل - ص ١١٨).

(١٨) (مقدمات قيام العالمية الإسلامية الثانية) - مصدر سابق حيث أكدنا على أن القراءة القرآنية للتاريخ لا تعني قط طرح تفسير إسلامي لكل التاريخ نبطل بموجبه مناهج القراءات الأخرى، فمشروعنا لا يشكل بديلاً عن القراءات الأخرى ولكنه يكشف عن جانب لم تستطع القراءات الأخرى الوصول إليه بحكم التزامها بمناهج وضعية جزئية تهمل البعد الكوني في وجود الإنسان وحركته، وما يتضمنه هذا البعد الكوني من تفاعل جدلي بالغيب.

وقد رجعنا إلى دراسة الدكتور عماد الدين خليل والتي طرح فيها نماذج القراءات التاريخية من التفسير الماركسي وإلى المثالي الهيجلي وإلى الحضاري لشبنجلر والجنسي لفرويد. وقد أخذنا بنقد الدكتور عماد لمحاولات التفسير الإسلامي للتاريخ حيث رأى «أنه لا توجد دراسات منهجية متكاملة لعرض التفسير الإسلامي للتاريخ من خلال الرؤية القرآنية، فهناك شذرات من المسألة في كتاب (محمد إقبال - تجديد الفكر الديني في الإسلام)، يطغى فيها التحليل العقلي على الاستمداد الموضوعي من القرآن. وبحث

التفسير الإسلامي في كتاب (عبد الحميد صديقي - تفسير التاريخ) لا يعدو أن يكون محاولة مستعجلة لتقديم بعض ملامح الموقف. أما كتاب (راشد البراوي - التفسير القرآني للتاريخ فهو مجموعة دراسات اقتصادية في القرآن الكريم لا علاقة لها بتفسير التاريخ اللهم إلا الصفحات الأخيرة».

أ - دكتور عماد الدين خليل - التفسير الإسلامي للتاريخ - دار العلم للملايين - بيروت - ط ٤ - ١٩٨٣ - ص ١٨.

(١٩) (التأسيس القرآني للمجتمع المعاصر) - ندوة تجديد الفكر الإسلامي - نحو مشروع حضاري إسلامي معاصر - المركز الإسلامي - مالطا - ٢١ نوفمبر / تشرين ثاني ١٩٨٩.

(٢٠) (العبودية للّه غير صفة العبد المملوك) - الفجر - أبو ظبي - الإعداد ٢٣٩٨ و ٢٣٩٩ و ٢٤٠٠ - بتاريخ ١٩و ٢٠و ٢١ أكتوبر / تشرين أول ١٩٨٥.

(٢١) (المحددات القرآنية لصياغة النص التشريعي بين المطلق والنسبي وبين الشرعة والمنهاج) - مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات - الواقع والطموح - الأردن - عمان - ٢٥/٢٣ آب - أغسطس ١٩٩٤ وتستمد هذه الدراسة مما أوردناه سابقاً في كتاب العالمية حول فوارق الشرعة والمنهاج - ص ٢٧٩/٢٧٨.

(٢٢) (الدراسة الأولى نقد منظور وممارسات النظام السوداني حين إعلانه عن شريعته الإسلامية في عام ١٩٨٣ وتطبيقه لما رآه (حدوداً).

أ - إلى أين بالإسلام - صحيفة البيان - دبي - تاريخ ٣ / ٥ / ١٩٨٤م.

ب - الانفصام بين طبيعة الأنظمة ومشكل الحكم في السودان - الحكم الإسلامي في السودان وعلاقته بالفقه السني والتصوف - صحيفة الوطن الكويتية - تاريخ ٢٣ / ١١ / ١٩٨٤.

ج - الصوفية الفقهية الشرعية هي مرجع الحياة الإسلامية في السودان - الوطن الكويتية - تاريخ ٣٠ / ١١ / ١٩٨٤.

د - مهمة الصوفية الأساسية إيجاد المجتمع الصالح الذي يفرز حكاماً صالحين - الوطن الكويتية - تاريخ ٧ / ١٢ / ١٩٨٤.

هـ - نصوص التشريع القرآني غير نصوص التشريع التوراتي - صحيفة (الفجر) - أبو

ظبي - تاريخ ٥ / ٥ / ١٩٨٥.

قد أثارت تلك المقالات، وبالذات (إلى أين بالإسلام؟!) ثائرة الرئيس السوداني جعفر نميري الذي أعلن نظاماً إسلامياً في عام ١٩٨٣ كانت أولى مظاهره الصلب من خلاف وقطع الأيدي وتطبيق حكم الردة شنقاً في متصوف سوداني هو المهندس محمود محمد طه زعيم الإخوان الجمهوريين.

ولم يكن الأمر وقتها ليخرج عن محاولة نميري إضفاء شرعية على نظامه الذي جرب كل الأيديولوجيات والتنظيمات ثم خرج عنها وعليها. فوجد في الإسلام (مخرجاً) وليس (بديلاً). كما وجد في منطق (الخلافة) الإسلامية - كما يفهمه - شرعنة لحكمه الفردي فطرح نفسه (إماماً).

ومن موقع إماميته ونظامه الإسلامي اعتلى المنبر في يوم جمعة وقد حشر أفراد القوات المسلحة ليعلن لهم - وقد أمسك بصحيفة (البيان) أني أهاجم الصحوة الإسلامية وأصف العروبة بالعصبية، وأشكك في التكامل مع مصر، وأنسق بين النظامين السوري والليبي لإسقاط نظامه، وحذر مني دولة الإمارات العربية المتحدة التي كنت مقيماً فيها. ونشرت الصحف السودانية خطابه ذاك بتاريخ ٩ / ٦ / ١٩٨٤.

غير أن بعض الإسلاميين، والذين كنت أظن أنهم مساقون تكتيكياً لمساندة نميري، انبروا - على نحو ما - لطرح ملاحظات فيها بعض الجوانب السلبية حول توجهي وتوجه آخرين نحو الخيار الإسلامي حين وُصفنا جملة في مقال بعنوان (أزمة المثقفين الرحل) بقلم الأستاذ (المحبوب عبد السلام) وقد عالجنا بقدر من المحبة التي لا تخفى معها رغبته التحكم في مسارنا الفكري، بداية بأدونيس ومروراً بمنير شفيق وانتهاء بمحمد عابد الجابري.

أما تناولنا بشكل يخلو من قدر المحبة لدى (المحبوب عبد السلام) فقد قام به الأستاذ (أمين حسن عمر) في مقاله (التجديد الإسلامي والعلمانيون الجدد) حيث رأى فينا (زمرة من العلمانيين الجدد) مبرراً خوفه من أن تسود ظاهرتنا - كعلمانيين جدد - في أوساط النخبة المثقفة التي بدأت في العودة للإسلام «باعتبارها الإسلام العصري المستنير في مواجهة الجمود والتخلف الفكري القروسطي الظلامي ومما أثار الخوف الثاني في نفسي بشدة ما قرأته لعدد من المثقفين السودانيين الذين ترددوا كثيراً في قبول خيار التوجه

الإسلامي فلما أصبح حقيقة ملموسة وواقعاً معاشاً رجعوا يلهثون إلى كتابات د. محمد عمارة وحسن حنفي وأحمد أمين ومحمد أبو القاسم وغيرهم من الكتاب الذين ملأوا.. المكتبة في الآونة الأخيرة بكتب مثل التراث والتجديد والإسلام والسلطة الدينية والإسلام والوحدة القومية والعالمية الإسلامية الثانية.. فملأت الاقتباسات من هذه الكتب الصحف السيارة وترددت في المحاضرات والمواسم الثقافية. لذلك رأيت من الضروري أن نعود إلى المصادر في الحوار مع حواري العلمانية الجديدة المتلفحة بثوب الإسلام لنناقش جذور هذه الأفكار ومحتواها وعلاقاتها بالفكر القومي العلماني السائد في العالم العربي والذي تم إعلان إفلاسه التام وسقطت كافة أطروحاته على مستوى النظم والممارسة.

وظاهرة الإسلاميون الجدد أو العلمانيون الجدد إذا أردنا أن نسمي المسميات بأسمائها لم تنبت في الهواء ولم تنشأ في فراغ بل هي إحدى ردات فعل الفكر القومي العلماني بإزاء ظاهرة الصحوة الإسلامية. فاتجاه الرفض والقمع والمصادرة واكبه اتجاه آخر أكثر عقلانية يهدف إلى احتواء المد الإسلامي باستخدام، مقولاته ومناهجه بعد إعادة تكييفها باستخدام مصطلح التجديد الإسلامي، ولذلك شهدنا عدداً من أكابر دعاة القومية العلمانية في العقود الماضية يبدأون في التحدث بأن «الصحوة الإسلامية المعاصرة والبعث الإسلامي الجديد هو أكثر ظواهر حياتنا صحية وأجدرها بالمساندة المخلصة» والتقويم والبناء.. كيف إذن يبدأ التقويم والتجديد يقول حسن حنفي «يتأصل اليسار الإسلامي في الجوانب الثورية في تراثنا القديم» ومثال للثورية عند حسن حنفي ومحمد عمارة هم المعتزلة «فحركة اليسار الإسلامي اتجاه اعتزال في العقيدة» وذلك لأن المعقول هو الحاكم على المنقول في فلسفة المعتزلة فإن كان ذلك كذلك فإن العقلانية المعاصرة يمكن أن تجد متسعاً في تأويل الشريعة إذا تناقضت مع مقتضيات العصر لذلك فإن في عقلانية العصر متسعاً لتأويل كل النصوص التي تتحدث عن البتر والقطع والرجم لذلك لا غرابة في الموقف العدائي الذي واجه به كل التقدميون الإسلاميون حركة التوجه الإسلامي في السودان. والعقلانية عند هؤلاء مصطلح مطاط يمط حتى يغطي كافة المساحات التي غطاها من قبل مصطلح العلمانية، فالسلطة عندهم مدنية لا علاقة لها بالدين بل بمصالح الأمة والتي يقررها العمل المعاصر المستنير ويذهب محمد عمارة مذهباً بعيداً في إعادة تقديم فكر الشيخ علي عبد الرازق بل لا يكتفي بذلك بل باستخدام منهج نزع الالتباسات

عن إطارها يحاول أن يؤكد أن ما صرح به الشيخ علي عبد الرازق هو عين أفكار الأغاني ومحمد عبده مفاخراً بأنه حقق الأعمال الكاملة لكل هؤلاء «راجع كتاب الإسلام والسلطة الدينية» وهم يقررون بأن الدعوة إلى صبغة السياسة بالصبغة الدينية دعوة خطيرة تجر أخطاراً جساماً علينا لأنها دعوة صريحة لتقفي آثار الأمم التي وحدت السلطتين الدينية والسياسية فعاشت أحلك وأظلم عصورها ولنا اليوم من إيران الخميني أبلغ عبرة».

والعلمانية عندهم «هي الحقيقة المعبرة عن نقاء الموقف الإسلامي في هذا الموضوع، فمسيحية أوربا حاربت العلمانية لأنها ضدها أما إسلامنا فهو علماني» محمد عمارة الإسلام والسلطة الدينية، وهي عند حسن حنفي العلمانية إذن هي أساس الوحي فالوحي علماني في جوهره والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ فظهرت في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور «أما مصطلح الأمة فهو يعني الأمة المترابطة بآصرة القومية وليس بآصرة العقيدة. يقول محمد عمارة في كتابه «الإسلام والوحدة القومية» فبعد أن كان الفكر اللاقومي في العصور الوسطى قد سار في ركاب السلطة غير القومية مملوكية عثمانية فجعل رابطة الدين والملة - وفيها تمثلت صلات الحكام بغالبية المحكومين - هي المعيار... جاءت حركة الاستنارة الحديثة فعكست التطور القومي الحضاري الجديد عندما بشرت بإرادة المواطنة التي تجمع الأمة بصرف النظر عن المذهب والدين.

وهم على هذا المنوال القومي يعيدون تفسير التاريخ الإسلامي، فدولة الرسول في المدينة دولة عربية جهاد صلاح الدين جهاد عربي والحضارة الإسلامية هي حضارة العرب لذلك عندما يتحدث محمد أبو القاسم عن عالمية إسلامية ثانية فهو يتحدث عن نهضة عروبية قومية الدوافع ووحدوية المقاصد.

إذا كانت حركة الإسلاميين الجدد تجعل القومية هي الدافع الحضاري لتحريك الأمة وتستبعد الدين كآصرة للوحدة السياسية ثم تنادي جهاراً بالعلمانية السياسية نسميها أحياناً العقلانية أو الحكم المدني وترفض العصبية شعار الحاكمية لله وترى أن استنكار السفور يعكس نظرة فرويدية صادر عن دوافع جنسية مكبوتة إن كان ذلك كذلك فلنا أن نسأل في ماذا تختلف هذه الرؤية الإسلامية عن الرؤية العلمانية القومية المعاصرة إن لم يكن لنا أن نسأل أين خطوط الالتقاء بين هؤلاء الإسلاميون الجدد وبين الإسلام الذي نعرف. الأسئلة لا تزال مطروحة ومصراع الباب مفتوح للحوار».

لم يكن نميري يقبل بالمحاورة، وقد شرعن فرديته بالإمامية وسلطته بالإسلام، فبدأ بالضغوط على صحف الخليج، في الإمارات وفي الكويت، فانبرى له الأستاذ (جاسم المطوع) على صفحات (الوطن) الكويتية بافتتاحية هي نصف الصفحة الأولى وبعنوان (سوداني يسأل نظامه - كيف يمكن أن نحاورك؟) - عدد ٣٣٨٣-السنة ٢٣. فعوضاً عن محاورتنا طالب دول الخليج بالتخلص منا.

ومن كان مأمولاً فيهم أن يتقبلوا مساهماتنا الإسلامية طرحوا ذلك ضمن مواصفات وشروط متخذين لأنفسهم صفة (المرجعية) القابضة على صكوك الغفران، كأن الدين لهم، ولدوا فيه، ولا من سواهم، وتلك تنظيرات وممارسات لا زالت قائمة وراهنة.

أ - أمين حسن عمر - التجديد الإسلامي والعلمانيون الجدد - صحيفة (ألوان) - العدد ٣٠ - ١٢ / ١١ / ١٩٨٤.

ب - المحبوب عبد السلام - أزمة المثقفين الرحل - ألوان - عدد ١٦-تاريخ ٢ / ٣ / ١٩٨٥.

(٢٣) (السنة النبوية هي التبيين بالقرآن) - جريدة الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٤٠٨- ٣٠ / ١٠ / ١٩٨٥.

(٢٤) (ضعوا هذه العلوم في مكانها الصحيح - أسباب النزول والأحاديث والسيرة) - الفجر - أبو ظبي - الأعداد ٢٤٠٤و ٢٤٠٥و ٢٤٠٦بتاريخ ٢٦و ٢٧ و ٢٨ أكتوبر / تشرين أول ١٩٨٥.

(٢٥) (نأخذ بأسباب النزول ولكنا نعرف حدودها) - الفجر - العدد ٢٤٠٢ - تاريخ ٢٣ / ١٠ / ١٩٨٥.

(٢٦) (الحركات الدينية - الإشكالية المعرفية وعالمية الثقافية المعاصرة) - ندوة جمعية الدعوة الإسلامية العالمية - طرابلس - ليبيا - أغسطس / آب ١٩٩١.

(٢٧) (لا تنظيمات سياسية باسم الإسلام) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٤٢٠- تاريخ ١٣ / ١١ / ١٩٨٥.

(٢٨) (هل يملك الأصوليون الحل) - مجلة الشاهد - عدد ٨٠ - تاريخ إبريل / نيسان ١٩٩٢ - قبرص.

(٢٩) (مس الكتاب غير لمسه) - الفجر - عدد ٢٤٠٧ - تاريخ ٢٩ / ١٠ / ١٩٨٥.

(٣٠) (مذاهب الأئمة في مسألة مس المصحف) صحيفة (الهدى) - ملحق ديني تصدره جريدة الاتحاد - أبو ظبي - العدد ١٥٩ - تاريخ ٢٩ / ١١ / ١٩٨٥.

(٣١) قولنا بأن القرآن يرقى بمستوى المفردة إلى المصطلح بحيث ينتفي منطق (المشترك) الذي يحمل أكثر من دلالة للمفردة الواحدة، أو (المترادف) الذي يحمل معنى واحداً لعدة مفردات، إنما يندرج في إطار تحقيق لغة القرآن كلغة (مثالية) خلافاً للغة العادية أو الطبيعية. وذلك وفق منظورنا للفارق بين الاستخدام الإلهي للغة والاستخدام البشري.

فالصفة (المرجعية) للقرآن تتطلب البحث فيه عن هذه (المثالية اللغوية) الضابطة لبنائيته ومنهجيته المعرفية. فالقول بمنهجية القرآن لا معنى له إطلاقاً إذا استندت استخدامات مفرداته اللغوية على المترادف والمشترك[أ].

وليست الإشكالية هنا خاصة بالقرآن وحده، بل إنها تخص كل علم يحاول أن يضبط لغته. وقد بدأ فلاسفة غربيون محاولة الوصول إلى لغة مثالية: «منذ شروع (ليبنتز - ١٦٤٦ - ١٧١٦) في القرن الثامن عشر وفريجه ورسل وفتجنشتين وكارنب في القرن العشرين للوصول باللغة إلى مرحلة الحساب المنطقي أو نظرية الذرية المنطقية»[ب].

وبغض النظر عن الفشل الذي أصاب أبحاث برتراند رسل ولودفج فتجنشتين على مستوى الوصول إلى لغة مثالية لإيجاد معنى واحد محدد كل التحديد لكل كلمة، فإن هذا الفشل لا ينسحب على لغة القرآن، إذ أنها لغة إلهية التركيب وترتبط بمرجعية القرآن خلافاً للغة العادية التي بحث ضمنها الفلاسفة الغربيون، وهي اللغة الإنجليزية.

ونفس ما فشلوا فيه كان سينسحب علينا فيما إذا حاولنا تأطير اللغة العربية باتجاه مثالي انطلاقاً من اللسان العربي، أو الكيفية العادية والطبيعية التي يتعامل بها العرب مع لسانهم. أما كيفية الاستخدام الإلهي للغة العربية ومفرداتها في القرآن فيختلف ويعطي قدرات الوصول إلى اللغة المثالية. وهذا ما سنطرحه في معجم (دلالات ألفاظ القرآن) والمدرج ضمن المشروع الموسوعي بإذن الله.

أ - حول المترادف والمشترك يراجع:

د. حسن ظاظا - كلام العرب - من قضايا اللغة العربية - مكتبة الدراسات اللغوية - دار النهضة العربية - بيروت - ١٩٧٦ - فصل (مظاهر التضخم اللغوي - المترادف

والمشترك – ص ١٠٢وإلى ١١١).

ب – حول اللغة المثالية يراجع:

د. محمود فهمي زيدان – في فلسفة اللغة – دار النهضة العربية – بيروت – ١٩٨٥ – الفصل الثاني – محاولات اللغة المثالية – من ص ٢٩.

ج – في هذا الإطار يمكن أن يتم الرجوع أيضاً إلى مجهودات (جماعة فيينا) التي أشرنا إليها في الهامش رقم (٤). إذ أن تلك الجماعة معنية مباشرة بتلك الجهود. وقد كان يرأسها موريس شليك ومن أعضائها البارزين رودلف كارناب، وأوتونويراث، وفريدريك وايزمان، وفيليب فرانك، وهانزهان، وهربرت فايجل، وفكتور كرافت، وفيلكس كاوفمان، كورت جودل. وثمة أعضاء آخرون، أقل أو أكثر بعداً في المكان أو الزمان أو الرأي، منهم هانز رايشنباخ، وكارل همبل، وكارل منجر، ورتشارد فون ميزس، وكارل بوبر، ويورجن يورجنسن، وتشارلس. وموريس، وأ. ج. أير. وفي الجماعة الأصلية عدد لا يستهان به من الأعضاء، لم يكونوا فلاسفة بما تلقوه من تعليم، بل منهم الرياضي والفيزيقي وعالم الاجتماع، غير أنهم يشتركون جميعاً في اهتمامهم المشترك بفلسفة العلم، وفي استيائهم المشترك من الميتافيزيقا الأكاديمية التي كانت سائدة حينذاك في ألمانيا وأوروبا الوسطى. وقد كان منطقهم – من الناحية التاريخية – هو منطق فريجه ورسل، بينما لا تدين «وضعيتهم» لكونت بالقدر الذي تدين به «للوضعية الجديدة»التي وضعها ماخ وبوانكاريه، ولنسبية أينشتين العامة؛ وعن طريق هؤلاء إلى كارل بيرسون، وجون ستيوارت مل، وكتاب عصر التنوير، والتجريبيين البريطانيين الأول (وبالأخص هيوم). ومهما يكن من أمر، فإن التأثير القوي المباشر يرجع إلى فتجنشتين الذي، وإن لم يكن عضواً في الجماعة، إلا أنه تعرف على بعض أعضائها، والذي كانت «رسالته المنطقية الفلسفية» (١٩٢١) ظهيراً لكثير من مناقشاتها، كما كان أيضاً كتاب شليك «المعرفة العامة» (١٩١٨ – ١٩٢٥) وكتاب كارناب «البناء المنطقي للعالم» (١٩٢٨).

(الموسوعة الفلسفية المختصرة – مصدر سابق – ص ١٧٣).

د – حول كمال الاستخدام الإلهي للغة العربية والتفرد القرآني في الإنشاء تراجع العالمية الإسلامية الثانية – ص ١٦٣و ١٦٤ ط ١.

(٣٢) (الهجر ونتائجها في عصر الملك عبد العزيز – موضي منصور آل سعود – كلية

الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى - ١٩٨٨) وكذلك (البناء القبلي والتحضر في المملكة العربية السعودية - د. سعيد فالح الغامدي - دار الشروق - جدة - ١٩٨١).

(٣٣) (لماذا يكيد اليهود للإسلام والنبي الأمي؟) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٧٩ - تاريخ ٢٦ / ٩ / ١٩٨٥.

(٣٤) (الإسلام دين الأنبياء ويليهم المؤمنون) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٧٦ - تاريخ ٢٣ / ٩ / ١٩٨٥.

(٣٥) (محمد إمام المسلمين وموسى إمام المؤمنين وإبراهيم إمام الناس) - الفجر - أبو ظبي - عدد ١٣٧٣ - تاريخ ١٨ / ٩ / ١٩٨٥.

(٣٦) (الإسلام خاتم الرسالات ومحمد خاتم النبيين) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٧٤ - تاريخ ٢١ / ٩ / ١٩٨٥.

(٣٧) (حين رفع الأميون العرب إلى مرتبة الإسلام) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٧٨ - تاريخ ٢٥ / ٩ / ١٩٨٥.

(٣٨) يراجع ما سبق أن أشرنا إليه في الهامش رقم ١١ - المحددات القرآنية لصياغة النص التشريعي.

(٣٩) (لماذا كانت قبلة القدس ولماذا نسخت) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٨١ - تاريخ ٢٩ / ٩ / ١٩٨٥.

كذلك:

(الكعبة المحرمة آية ناسخة للقبلة المقدسة) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٨٠ - تاريخ ٢٨ / ٩ / ١٩٨٥.

(٤٠) (خصائص النبوّة الخاتمة) - دراسة أعدت لجمعية الدعوة الإسلامية العالمية - طرابلس - ليبيا - ١٩٩١ وهي تبحث في ارتباط ختم النبوة بإعادة ترتيب آيات الكتاب وانقطاع العصمة، فلا يكون لخاتم النبيين ابناً من ظهره يبلغ مبلغ الرجال ويرثه (ما كان محمّد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النّبيّين وكان الله بكلّ شيء عليما) الأحزاب: ٤٠.

كذلك:

(حين عرف زكريا بظهور محمد وحين عرف محمد بموت أبنائه) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٧٥ - تاريخ ٢٢ / ٩ / ١٩٨٥.

(٤١) أبو حامد الغزالي - مقاصد الفلاسفة - تحقيق سليمان دنا - ط ٢ - دار المعارف - مصر - ١٩٦٠.

(٤٢) تهافت الفلاسفة - أبو حامد الغزالي - تحقيق سليمان دنا - دار المعارف مصر - ط ٤ - ١٩٦٦.

(٤٣) أبو حامد الغزالي - المنقذ من الضلال - بيروت - اللجنة الدولية لترجمة الوقائع - ١٩٥٩.

(٤٤) الرسالة - الإمام الشافعي - تقريب التراث - ٣ - إعداد ودراسة د. محمد نبيل غنايم - إشراف ومراجعة د. عبد الصبور شاهين - مركز الأهرام للترجمة والنشر - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م (القاهرة) - ص ٣١ - ٣٢.

(٤٥) الإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي - الاجتهاد والرد على من أخلد إلى الأرض - تحقيق ودراسة الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد - ١٤٠٥ - ١٩٨٥م - مؤسسة كتاب الجامعة - الإسكندرية - ص ٣٥.

(٤٦) ابن رشد الحفيد - حياته وعلمه وفقهه - حمادي العبيدي - الدار العربية للكتاب - تونس - ١٩٨٤.

(٤٧) ابن خلدون معاصراً - د. محمد عزيز الحبابي - ترجمة د. فاطمة الجامعي الحبابي - دار الحداثة - بيروت - ط ١ - ١٩٨٤ - ص ١٥.

(٤٨) المفهوم الحديث لرجل الدولة - د. حسن صعب - منشورات المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر - بيروت - ط ١ - ١٩٥٩.

(٤٩) د. طه جابر العلواني - أصول الفقه الإسلامي - منهج بحث ومعرفة - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - واشنطن - سلسلة الأبحاث العلمية - رقم ١ - ١٩٨٨.

(٥٠) تعتبر دراسة (جون هرمان راندال) من أهم المراجع التي أثرت في وعينا بالنمو الفكري الغربي في الإطار التاريخي - الاجتماعي حيث عالج الأفكار والمفكرين كظواهر في سياق تطوري حاول الإحاطة بمكوناته وذلك في كتابه (تكوين العقل الحديث) - (ترجمة جورج طعمة - في جزئين - دار الثقافة - بيروت - وقد صدر الأصل باللغة

الإنجليزية عام ١٩٦٢) وقد استطاع (راندال) أن يربط بين مختلف النظريات في السياق التاريخي لها، مثلما ربط بين نظرية ماركس في العمل المأجور ونظريات سبقتها في أعمال بعض الاقتصاديين كآدم سميث وريكاردو (ص٤٧٨ الجزء الأول) وقد أشرنا هنا إلى ما ورد في (الجزء الثاني) بعنوان: (مفهوم العالم كنمو وتطور - الصفحات من ١١١وإلى ١٦٢).

(٥١) مصدر سابق - انظر الهامش رقم (١٨).

(٥٢) د. برهان غليون - اغتيال العقل - محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية - مكتبة مدبولي - القاهرة - ط٣ - ١٩٩٠ - ص ٥٧.

(٥٣) في توضيحه للفارق بين العقليات الميتافيزيقية وفلسفة العلوم المعاصرة يطرح د. عبد السلام بن عبد العالي أن العلم كما تعاصره وكما سيتبين لنا فيما بعد، لم يعد يسكن إلى حالة قارة وإن روحاً جديدة قد نفخت فيه. يقول باشلار في كتابه النشاط العقلاني للفيزياء المعاصرة: «عندما ندرس المسالك المتعددة التي يسير عليها التقدم الرياضي للميكانيكا التموجية، وعندما ندرس التقارب بين الظواهر التجريبية التي تبدو ولأول وهلة شديدة الاختلاف، سرعان ما نتأكد من قصر نظر الفلسفات التقليدية». «فالعلم لا يملك بعد الفلسفة التي هو جدير بها». إن المعارف العلمية قد تحولت من غير أن يغير الفلاسفة نظرياتهم في المعرفة بل حاولوا بكل عناد أن يوفقوا بين مفاهيم ميتافيزيقية تقليدية محافظة وبين روح علمية مفتوحة متجددة.

كل هذا يدعونا إلى مجاوزة الإشكالية العامة لنظرية المعرفة ورفض أجوبتها الجاهزة التي تمليها مصالح لا تمت إلى المعرفة بصلة، وتعرية أسئلتها وفضح بُعْدِها الأيديولوجي. ولأجل ذلك فسنجدنا مضطرين إلى التفتح على جدة الروح العلمية، إذ أن من شأن تلك الروح أن تجدد روح الفلسفة ذاتها وأنها تقول لا للفلسفة التقليدية كما يرى باشلار، أن تخلق فلسفة لا فلسفية بالمعنى التقليدي لكلمة فلسفة نظراً لاهتمامها باستخلاص الدلالات الفلسفية التي ينطوي عليها نشاط العلماء وجهودهم. إن مبحث المعرفة مضطر لأن يرتبط بفلسفة مفتوحة تتلقى دروسها من العلم ولا تأتي إليه بأحكامها وإرشاداتها وإسقاطاتها الفلسفية، فتحاول أن تتعقب خطواته كي تكون وعياً بالعقلية العلمية، تلك العقلية التي تكون حين تعمل من أجل اكتشاف المجهول. إنها إذن فلسفة مرتبطة بالعلم متنبهة

لتعثراته وعقباته، محاولة تعرف مراحل التقدم التي تخطوها الفروع المختلفة للفعالية العلمية. يقول باشلار وبالضبط في كتاب عنوانه: الروح العلمية الجديدة: «سيغدو الفكر العلمي آجلاً أو عاجلاً، هو الموضوع الرئيسي في الجدال الفلسفي. وهو سيقودنا إلى أن نستبدل المذاهب الميتافيزيقية التي تقوم على الحدس والمباشرة بمذاهب ميتافيزيقية استدلالية تصحح تصحيحاً موضوعياً». وهكذا ستكف الفلسفة عن أن تكون عائقاً من العوائق التي تقف حجر عثرة في سبيل تقدم المعارف العلمية كي تصبح فلسفة ديناميكية. وحينئذ لن تعود مهمة نظرية المعرفة استغلال العلم وإيقافه وحصره، وإنما البحث عن الوسائل اللازمة لمتابعته وملاحقته. نقرأ في رسالة باشلار حول المعرفة التقريبية: «إن فلسفة العلم لا يمكن أن تكون سوى فلسفة عاملة منهمكة باستمرار في مهمة صعبة هي مهمة الكشف عن الأخطاء التي وقع فيها العقل البشري وإبراز الوهم الذي تصوره البعض عندما كونوا لأنفسهم مفهوماً إستاتيكياً عن الروح العلمية».

هذه الملاحقة المستمرة للعلم من شأنها أن تجنب الفلاسفة الأخطاء التي وقعوا فيها والمشاكل الزائفة التي توهموها. فالتأملات الميتافيزيقية التي شيدها الفلاسفة حول علاقة الذات العارفة بالموضوع المعروف تتغير رأساً على عقب حينما نتبع العلم في حركته ونلقي الأضواء على وضعية الذات في صلتها بالعالم لنكشف أن الذات لا تجد العالم بل تكتشفه وأن العالِم لا يرى العالَم بل يصنعه: «فعندما تتبعنا الفيزياء المعاصرة تخلينا عن الطبيعة كي نلج مصنعاً للظواهر». فلم تعد الذات العارفة تلك الذات المتأملة كما كانت عند أفلاطون، أو تلك الذات القارئة لكتاب الطبيعة كما هي عند ديكارت أو الناقدة لقدرات عقل مجرد كما هي عند كنط. إنها ليست الذات التي «صنعتها» نظريات المعرفة. فهي، كما يرى باشلار، ذات مؤجهزة لا ترى العالم إلا من خلال نظريات مجسدة تبلور كل الماضي النظري والتقني للعلوم. وهذا أيضاً شأن الموضوع المعروف: «فالظواهر العلمية في العلم المعاصر لا تظهر إلا عندما نطلق حركة الأجهزة. إن الظاهرة هي دوماً ظاهرة مؤجهزة».

وهكذا يعطينا باشلار مثالاً على فلسفة تدرس تاريخ العلوم كي تضع أسس العقلانية الحديثة البعيدة عن العقلية الفلسفية التقليدية. فليس العقل عنده، كما ارتأت نظريات المعرفة التقليدية، مجموعة من المبادىء الثابتة: فلو تخلصنا من الأوهام التي أرست أسسها

تلك النظريات، ولو تعقبنا العلم في حركته لظهر لنا أن للعقل طابعاً حركياً ديناميكياً باعتباره أداة إجرائية تتغير بتغير الواقع الذي تتعامل معه، وحينئذ «سنصبح في جهة العقلانية العاملة لو أننا تتبعنا العلم في جهوده سعياً وراء الدقة التجريبية والتركيب النظري»[أ].

ثم يخلص بن عبد العالي إلى قضية أساسية تشكل مدخلاً لملاحظات أساسية سنوردها. فباشلار لا ينفي قيمة الحدس في المعرفة ولا ضرورة الوضوح. كل ما في الأمر أنه يعطي لهذين المفهومين معنى مخالفاً تمام الاختلاف للمعاني التي كرَّستها نظريات المعرفة عند الفلاسفة. إن باشلار لا يرفض الحدس وإنما يرفض أن يكون الحدس أولياً وهو ينظر إليه من حيث تقدمه دراسة استدلالية. إن العلم المعاصر يضع الوضوح في التراكيب الإبستمولوجية، وليس في تأمل منعزل لموضوعات مركبة، وبعبارة أخرى فهو يصنع (وضوحاً إجرائياً) محل (الوضوح في ذاته) فالحقائق العلمية ليست كالمثل الأفلاطونية موجودة في عالم مفارق وعلينا تأمله وليست مخطوطة على كتاب ككتاب الطبيعة الديكارتي وعلينا قراءته، إنها وليدة عمليات وإجراءات ومجهودات.

ثم نأتي لملاحظاتنا الأساسية هنا، أولها وأهمها، أننا نرفض فعلاً مناهج وطرق البحث التقليدي في الموضوعات الميتافيزيقية ونؤكد على ضرورة الأخذ بالمحددات النظرية العلمية ولكن خارج نهاياتها الفلسفية الوضعية. وذلك بتوظيف هذه المحددات ضمن المنظور الكوني لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة عبر الجمع بين القراءتين وبأسلوب تحليلي نقدي. أي أننا نرفض إعمال العقل وحده دون محددات معرفية ومنهجية.

وثاني هذه الملاحظات أننا لا نغالي كالوضعيين التقليديين أو المعاصرين في إدانة العقل الميتافيزيقي بشكل قاطع، فنموذج الفيلسوف العربي (أبو يوسف الكندي - ٨٠٣ - ٨٦٥م) وكذلك الفيلسوف الألماني (عمانوئيل كانت - ١٧٢٤ - ١٨٠٤م) لم يكن نموذجاً يتعالى على الخبرة الحسية حيث عالجا هذه الخبرة ضمن ثنائية الإدراك، فكلاهما قال بإدراك الحواس للجزئيات وإدراك العقل للمقولات والكليات، ثم تباين التصنيف فيما بينهما.

وثالث هذه الملاحظات، إننا إذا كنا نُعوض بالمحددات النظرية العلمية عن ثنائية الكندي وكانت، أو حتى عن حدسية برجسون المباشرة، لفهم الموضوعات التي تعتبر في

نظر الوضعيين مسائل ميتافيزيقية لا يمكن فهمها بالمنطق العلمي، فإننا نرى أن الموضوعات التي شغلت التفكير الميتافيزيقي - وليس نهج التفكير الميتافيزيقي - تبقى موضوعات أساسية وقابلة للبحث ضمن رؤية كونية. وهذا هو خلافنا مع المدرسة الوضعية، أي حول قابلية الموضوعات الميتافيزيقية للبحث ضمن محددات نظرية علمية.

ورابع هذه الملاحظات أننا يجب ألاّ نغالي في مواجهة المدرسة المنطقية الوضعية المعاصرة، فهي لم ترفض موضوعات الميتافيزيقيا كمعرفة الله ولكنها اعتبرتها موضوعات خارج نطاق البحث العلمي، فمدرسة - فيينا - الوضعية المنطقية التي سبقت الإشارة إليها، ليست مدرسة إلحادية. فهي أقرب في هذا الإطار للاتجاهات التي تعلق الحكم على الشيء طالما أنه خارج نطاق بحثها.

. غير أن هذا الموقف العلمي لا يكفي الإنسان الذي يستشعر كونيته وأبعاد تكوينه اللامحدود ونزوعه اللامحدود، والمتمثل في أرقى حالات التعبير الفني والجمالي، فإلى أي مدى يستطيع العلم أن يقتحم هذه الفضاءات الإنسانية والكونية المتعالية؟

هذه ما طالب به (جان فوراستيه) حين طالب بتأسيس (علم الجهل) ومع تقديره (أن النهج التجريبي يملك قابلية تخفيض التعسفية والضلالية في المباحث التي تختص بالعلوم الإنسانية)[ب].

وخامس هذه الملاحظات أن الموضوعات الميتافيزيقية تشكل منطقة تداخل ما بين اللاهوتي والعلمي، وبنفس التداخل في عقلية الكندي وكانت بين الحس والعقل. فإذا كان اللاهوتي قد استلب الموضوعات الميتافيزيقية وفسرها بمنطقه، فإن الروح العلمية - التي قيمها - د. عبد السلام بن عبد العالي - لديها ما تعطيه في مجال (نقد) طريقة التفكير الميتافيزيقي المتعلق بهذه الموضوعات لوضعها في إطار قراءة جديدة، سواء على مستوى نفيها أو (مقاربة) التعرف عليها بنهج جديد. وفي هذا الإطار تقع جهودنا.

غير أن هذه الجهود ليست محاولات ذاتية، إذ أنها تستند إلى مرجعية تشكل مطلق وعي يعادل الوجود الكوني وحركته، ويستوعب ويتجاوز ما توصلت إليه نظريات العلوم المعاصرة. أي القرآن وهذا ما علينا أن نثبته من خلال البحث في خصائص القرآن المنهجية والمعرفية، بحيث نتجاوز إشكاليات العقليات الميتافيزيقية في البحث وطرائقه وهنا التحدي الحقيقي.

وسادس هذه الملاحظات أن الفلسفات العلمية لا زالت مفتوحة على كل الاحتمالات، فكما نادى (جان فوراستيه) بعلم الجهل فهناك من ينادي الآن بعلم (تنظيم الفوضى)، فعبر التكوين المعقد للكون وظواهره الطبيعية والإنسانية تقف الكثير من التحليلات العلمية أمام نتائج حادثة بتقدير أنها فوضى أو مصادفات غير مفهومة(ج).

أ - د. عبد العالي بن عبد السلام و د. سالم يفوت - درس الإبستمولوجيا - من نظرية المعرفة إلى الإبستمولوجيا - ص٢١ إلى ٢٥ - دار توبقال للنشر - المغرب - ط ١ - ١٩٨٥ - وكذلك ص ٢٦.

ب - جان فوراستيه - معايير الفكر العلمي - ترجمة فايزكم نقش - منشورات عويدات - بيروت - ط ثانية - ١٩٨٤ - ص ١٨٣.

ج - مجلة الفوضى (CHAOS) تصدر عن داربيرغامون (PERGAMON) دار النشر العلمية الدولية - راجع صحيفة (الحياة) اللندنية - تاريخ ١٨ / ١ / ١٩٩٣ - عدد رقم ١٠٩٢٤ - ص ١٥.

(٥٤) (المفهوم القرآني للعروبة والدار في مقابل القومية والوطن) - هامش رقم ١٦.

(٥٥) (نحن ذرية نوح وليس له أبناء - خرافة السامية وسام وحام ويافث) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٦٣ - تاريخ ٧ / ٩ / ١٩٨٥.

(٥٦) (نوح عالم الرياضيات والفلك والطبيعة) - الفجر - عدد ٢٣٦١ -تاريخ ٤ / ٩ / ١٩٨٥.

(٥٧) (بابل القديمة دمرها الزنا) - الفجر - عدد ٢٣٦٢ - تاريخ ٥ / ٩ / ١٩٨٥.

(٥٨) (نوح في بابل قبل عرفات) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٦٠-تاريخ ٢ / ٩ / ١٩٨٥.

(٥٩) (ذلك الفلك المغلق الذي بني في خمسين عاماً) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٥٨ - تاريخ ١/ ٩ / ١٩٨٥.

(٦٠) (بوركتم وقد صعدتم إلى منزلة نوح في عرفات) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٥٧ - تاريخ ٣١ / ٨ / ١٩٨٥.

(٦١) فراس السواح - مغامرة العقل الأولى - دراسة في الأسطورة - سوريا وبلاد الرافدين - الفصل الخاص بالطوفان - ص ١٤٧وما بعدها - دار الكلمة للنشر - ط ٣ -

.١٩٨٢

(٦٢) يتعلق الاسم المحمول بخصائص وهوية الحامل له. فاسم العلم (عيسى) لا يدل على خصائص وهوية الجانب الآخر في شخصيته وهي أنه (المسيح) القادر على أن يأتي - بالمعجزات - بإذن الله.

وكذلك الفرق بين اسم العلم محمد والاسم المحمول (أحمد) والذي يشير إلى خصائصه الكونية والتي تظهر بعض مؤشراتها في الإسراء.

وتعبير الاسم المحمول كدلالة على الخصائص، خلافاً لاسم العلم هو ما توصل إليه (فريجة) في تحليلاته اللغوية. وقد قارب فريجة - في تقديرنا الأولي - مفهوم (السلطان) الذي يعطيه القرآن للاسم المحمول. فحين يعبد الوثني إلهاً ويمنحه اسماً، اللات أو العزى أو مناة أو ما شابه. فإن اللّه لا يسأل عن الاسم العلم لهذا الوثن، ولكن يسأله عن (سلطانه)أي عن محمول الاسم وخصائصه، هل يحيي الموتى؟ هل يخلق؟ هل يرزق؟ (قال قد وقع عليكم من ربّكم رجس وغضب أتجادلونني في أسماء سمّيتموها أنتم وآبآؤكم ما نزّل الله بها من سلطان فانتظروا إنّي معكم من المنتظرين) الأعراف: ٧١. ولإبليس سلطانه من بعد أن أمهله اللّه إلى يوم يبعثون ولكن: على من: (إنّه ليس له سلطان على الّذين آمنوا وعلى ربّهم يتوكّلون. إنّما سلطانه على الّذين يتولّونه والّذين هم به مشركون) النحل:٩٩-١٠٠.

أ - د. محمد فهمي زيدان - في فلسفة اللغة - دار النهضة العربية - بيروت - ١٩٨٥ ص ١٤ -(اسم العلم المركب).

(٦٣) المصدر السابق د. محمد فهمي زيدان - ص ١٨١/١٨٠.

(٦٤) (كيف وزعت عدة الركعات على المواقيت) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٨٣ - تاريخ ١ / ١٠ / ١٩٨٥.

(٦٥) (لماذا الصلاة مثنى وثلاث ورباع في عدة الركعات) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٨٢ - تاريخ ٣٠ / ٩ / ١٩٨٥.

(٦٦) (توزيع مواقيت صلاة الليل مع فارق الشتاء والصيف) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٨٤ - تاريخ ٢ / ١٠ / ١٩٨٥.

(٦٧) (الحج خلاصة الديانات) بحث مقدم إلى الندوة الدولية حول القدس والحرمين

التي عقدها (الاتجاه الإسلامي) في الولايات المتحدة الأمريكية - سان لويز ٢ / ٥ سبتمبر / أيلول ١٩٨٨.

كذلك:

(الحج كونية عالمية) - مجلة الشاهد - قبرص - السنة السابعة - العدد ٨٢-حزيران / يونيو ١٩٩٢.

(٦٨) بسطامي محمد سعيد - مفهوم تجديد النص - دار الدعوة - الكويت - ط ١ ١٩٨٤. ويعرض المؤلف لأفكار سيد أحمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٨م) ومحمد إقبال وقاسم أمين وعلي عبد الرازق كنماذج لعصرانية منفعلة بالغرب.

(٦٩) غازي التوبة - الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة وتقويم - دار القلم - بيروت - ١٩٧٧. ويتعرض من ص ٤٦ إلى تأويلات الشيخ محمد عبدة في سجود الملائكة ومعصية آدم وخلق عيسى وتأويل الجن وتأويل إحياء الموتى ونفي السحر وتأويل النفاثات في العقد وتأويل طير الأبابيل.

(٧٠) فرانسيس فوكوياما - هل هي نهاية التاريخ؟ - دار البيادر للنشر والتوزيع - القاهرة - ١٥ / ١١ / ١٩٩٠ - ترجمة عن:

END OF HISTORY? - FRANCIS FUKOYAMA - NATIONAL INTEREST SUMMER - 1989.

قد تعمدت الدوائر الرأسمالية الغربية، وبالذات في الولايات المتحدة الترويج لدراسة فوكوياما لأنها تجعل مدخل السير إلى نهاية التاريخ من خلال الليبرالية وذلك كنهج مضاد للماركسية التي طرحت نفسها هي الأخرى كنهاية للتاريخ. أو كما سبق وأن ذكرنا في كتاب العالمية - الطبعة الأولى - ص ١٥و ١٨ أن الماركسية بلاهوتها الأرضي ومنطلقاتها المادية الجدلية هي الصياغة الحتمية لتطور الفلسفة الوضعية الأوروبية.

صحيح أن التجربة الاشتراكية قد أجهضت في الاتحاد السوفياتي وهذا ما كنا نلاحظه منذ صدور العالمية في عام ١٩٧٩ وبالذات في تحليلنا لنسق تلك التجربة الحضاري من زاوية (نفيها) للإنسان وقد تساءلنا مع (أندريه آماريك) هل يبقى الاتحاد السوفياتي إلى عام ١٩٨٤[1].

فقد كان سقوط التجربة واضحة من قبل أن تسقط بأعوام. وقد نقدها المفكرون

الماركسيون بعقود من الزمن قبل إصلاحات جورباتشوف ومنهم فرانسوا شاتليه[ب] وكوسترياديس[ج] ومجموعة مدرسة فرانكفورت.

فالخلل في التجربة الاشتراكية السوفياتية يُستمد من أمرين:

الأمر الأول: مفهومها المادي الجدلي الذي يستلب وجودية الإنسان وينفي فعاليته الحضارية بمنطق الحتمية، وهذا ما حاولت تفكيكه مدرسة فرانكفورت بعودة بعض عناصرها مجدداً إلى الجدل الهيجلي وعلى رأسهم (هربرت ماركيوز). وقد أشرنا إلى ذلك في الهامش رقم (٩).

والأمر الثاني: تحول المجتمع الاشتراكي إلى مجتمع (الطبقة الجديدة) التي حذر منها بشكل مبكر (ميلوفان جيلاس) حيث مارست هذه الطبقة - وباسم دولة العمال والفلاحين - هيمنة فاقت في مركزيتها واستبداديتها وحتى عنصريتها الروسية كافة ما كان من ممارسات قيصرية.

وهكذا عاشت التجربة السوفياتية استلاباً مزدوجاً، استلاب النظرية المادية الجدلية للإنسان، واستلاب الحزب وطبقته الجديدة للمجتمع. فكان الانفجار المحتوم.

غير أن الانفجار لم يؤدِ إلى بدائل حقيقية عن معاناة سبعين عاماً، فتفريغ الإنسان ونفيه الحضاري والسياسي خلال هذه السبعين من السنوات جعلت هذا الإنسان يرجع إلى خيارات ما كان عليه واقعه قبل الثورة البلشفية في روسيا، أي إلى الأطر الصراعية المتمثلة في الانقسام الديني والعرقي إلى درجة ممارسة (التطهير) بقوة السلاح.

هنا تتوثب الرأسمالية الغربية لتقديم ليبراليتها عبر فوكوياما باعتبارها نهاية التاريخ، في محاولة لوراثة التجربة السوفياتية لا على صعيد استراتيجي فقط ولكن على صعيد أيديولوجي أيضاً، وهي ليبرالية لا تمارس على حقيقتها - وبالرغم من نقائصها - في الولايات المتحدة نفسها كما فضح مضمونها (آرثر ميلر)[د].

قد انتهى (فوكوياما) إلى أن الليبرالية هي (نهاية التاريخ) وأن (الجدل الذي غذى الحروب والتطوير المنفصل لمختلف أجزاء العالم عبر التاريخ، قد بلغ نهايته الأخيرة حيث يعدم الخصوم والتناحرات). وقد حظيت أفكار (فوكوياما) باهتمام عالمي واسع بوصفها (بياناً نظرياً لتبرير ما سمي بالنظام الدولي الجديد) في مقابل التحولات منذ عام ١٩٨٩ في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية. وقد أرجع فوكاياما أفكاره هذه إلى أصولها الفلسفية

لدى المفكر الألماني (فردريك هيجل - ١٨٣١/١٧٧٠ وشروحات (ألكسندر كوجيف)[هـ]
حيث رأي هيجل عبر منهجه في دراسة التاريخ أن مبادىء الثورة الفرنسية في العدالة والحرية والمساواة بمضمونها الليبرالي تشكل نهاية التاريخ، والتي ظنها في عام ١٨٠٦ حين دحر نابليون الملكية البروسية.

وقد وُجه النقد إلى خلفيات أفكار فوكوياما الفلسفية وأصولها الهيجلية بوصفها تضع حداً للامتناهي في النزوع الإنساني وتبدلات واقعه، فتقع في صرامة الحتمية، وكما يقول (بيار بورتز) (إن العالم القائم هو عالمنا، وهو لا يستحق كل هذا الإجلال والإهانة. كذلك فإن حلول لحظة تاريخية جديدة لا تستدعي وسمها بمصطلحات محددة من أجل أن تحوز على معنى. هناك الكثير مما يمكن عمله لحياة الإنسان، - عند فوكوياما وهيجل قبله - إلى تبني نظرة حتمية للتاريخ قامت على أساس التقليل من دور الإنسانية في أن تكون سيدة نفسها، فما هو معنى الأمل الإنساني إذا لم يعلن عن نفسه إلاَّ في نهاية الرحلة؟ بل كيف يمكن الحكم على الوضعية التاريخية القائمة وهي ليست إيجابية ويدعيها أنصار الليبرالية إذا تجرد الإنسان من امتلاك مثال للحكم غير متطابق مع صورة الواقع المائل)[و].

أ - أندرية أماليك - هل يبقى الاتحاد السوفياتي حتى عام ١٩٨٤ - دار النهار للنشر - بيروت ١٩٧٠ - العالمية الإسلامية الثانية - ص ٤٤.

ب - فرانسوا شاتليه - أحد أعمدة المفكرين الفرنسيين الماركسيين ومن القائلين - في وقت مبكر - بأن إدارة الإنتاج وعلاقاته في الدول الاشتراكية لم تؤدِ إلى تحويل علاقة الإنسان بالعمل كما أراد ماركس وإنجلز.

لم يقتصر النقد على مجرد أخطاء تطبيقية يُحاكم بها لينين ففرانسوا شاتليه وفي كل كتبه كان يراقب إمكانية حل إشكالية علاقة الإنسان بالعمل وفق المنظور الماركسي، ولو شاب هذا الجانب نوع من أخطاء التطبيق، وقد توفرت لديه قناعة - عبر متابعات عديدة ، بضرورة إما إعادة بناء الماركسية نفسها على أسس جديدة أو حتى التحول عنها إلى ما هو أكثر عمقاً، بدأ بتقرير الثورة بدون نموذج عام ١٩٧٤ ثم متقدماً باتجاه (تاريخ الأفكار الضائعة عام ١٩٧٧) ثم انتهى إلى القول بأنه لا يرى البديل!!

قد لعبت شخصية فرنسوا نفسها دوراً كبيراً في وصوله إلى هذه النتيجة، فبالرغم من أنه قد انتمى للحزب الشيوعي الفرنسي عام ١٩٥٤ إلا أنه لم يكن محازباً بمعنى العصبية

الحزبية. كان كما يقول عن نفسه مناضلاً سيئاً «وهذا ما أتنبه له الآن، إذ كانت تساورني الشكوك باستمرار ولم أكن يوماً منضبطاً أو ملتزماً في أبحاثي النظرية ولا في نشاطي العملي، وبذلك كانت الفرصة مواتية لكي أتطور بسرعة حين تراكمت البراهين لتؤكد لي أن هذه الرؤية المانوية والتبسيطية للتاريخ لم تكن ذات فعالية، أكثر من ذلك كانت مضرة، وباختصار ولن أقول الأشياء بشكل مبسط فقد أدركت في لحظة معينة أن فلسفات التاريخ تلك - التي كنت أعتنقها أي الهيجيلية التي صححها كل من ماركس ولينين - قد تحولت إلى شيء مختلف تماماً عما كانت عليه في البداية - وأنا هنا لست دقيقاً فيما يخص ماركس بنفس القدر من الدقة التي تخص هيجل ولينين - كما أدركت أن فلسفات التاريخ كانت دائماً فلسفات دولية وكانت تشكل نوعاً من الميل إلى تصور شمولي لصيرورة البشرية».

راجع:

فرانسوا شاتليه - حول مأزق المثقف الغربي - حوار أجراه الأستاذ سهيل القش معه ونشر في جريدة (السفير) اللبنانية - الصفحة الثقافية - صفحة (١٠) لأسباب خاصة بالتصوير سقط تاريخ الإصدار.

ج - كورنيلوس كاسترياديس - حديث مطول لمجلة (الموقف العربي)- قبرص. أجرت الحوار الأستاذة حميدة نعنع - العددين ١٩٠ - ١٩٢.هذا الفيلسوف ذي الأصل اليوناني (ولد عام ١٩٩٢) أحدث في فرنسا ثورة على مستوى الفكر الغربي كله.

لا يرى كورنيلوس كاستريايديس أن أخطاء التطبيق هي المسؤولة عن انحراف النظام الماركسي فيما تولد من بيروقراطية وإنما يأتي الانحراف كحدث طبيعي نتيجة للمنطق الداخلي للماركسية نفسها.

إن أهم ما يأتي به كاستريايديس من أعماق داخل دماغه هو تلك الرؤية التي لم تتحول بعد إلى مشروع فلسفي بديل ومتكامل حول علاقة الإنسان بالطبيعة، أي جوهر الثنائية التي بنى عليها الغرب تطوره الفلسفي إلى نهاياته الماركسية. «ففكرة السيطرة على الطبيعة تصبح فكرة مجنونة ولو أن يونانياً قديماً قال مثل هذا الكلام الذي قاله ديكارت فيما بعد لتم إرساله إلى طبيب، لأنه لا بد أن يكون مجنوناً لأن فكرة السيطرة على الطبيعة فكرة مجنونة ولقد كان اليونانيون على حق أكثر من الغرب وها نحن نرى ما تعنيه سيطرة

الإنسان على الطبيعة.. إنها الدمار».

فكرة الدمار هذه أصبحت مسيطرة على الكثير من التوترات الفلسفية الغربية المعاصرة، إن إنسان العلاقة الثنائية مع الطبيعة الهادف للسيطرة عبر الثورة وعبر العلوم التقنية إنما يحمل نذر الدمار ما لم يستوعبه نظام فكري يضبط مفهومه للعلاقة مع الطبيعة، ويظل كستريادیس يحفر عميقاً باحثاً عن التحرر حتى من الماركسية التي تحولت إلى دين وعد باستعادة البراءة الطبيعية للإنسان، وحددت له مرشد العمل، حيث ربطت الخلاص بقانون مادي يتجاوز الإنسان نفسه، فالماركسية تحولت إلى وعد رسولي أي أنها تؤمن بالفكرة القائلة بوجود نهاية للتاريخ، نهاية جيدة تضمنها لنا عقلانية التاريخ التي تعدنا بالوصول إلى أرض الشيوعية الموعودة التي ليست مليئة بالأرز والعسل ولكنها تضمن الوفرة والتي قد لا يوجد فيها الحب الكوني المعروف عند المسيحية والديانات الأخرى».

د - أنطوان شلحت - سياحة في أدب وفكر آرثر ميلر - فلسطين الثورة - عدد ٢٧١ - تاريخ ١٢ / ٣ / ١٩٧٩.

في الواقع الأمريكي حيث مجتمع (الكلاب الفخمة الضخمة) على حد تعبير آرثر ميلر، وحيث الوطن هو (حديقة حيوانات) فإن التوجه الإنساني والثوري إنما يكون باتجاه الليبرالية حيث أن (الليبرالية في أمريكا ليست أمراً سهلاً أو مستساغاً) ولهذا فضح ميلر الفرق بين الواقع المكارثي الذي يلاحق الإنسان والحقيقة الليبرالية الغائبة، رغم الادعاء. وقد مثل ميلر نفسه أمام لجنة تحقيق حول آرائه تابعة للكونغرس في عام ١٩٥٤ بتهمة أنه يناصر الحركة الشيوعية ومنع من مغادرة البلاد لمشاهدة عروض مسرحيته (البوتقة) التي كانت تعرض في بلجيكا وقتها.

هـ - الإشارة هنا إلى كتاب كوجيف (مقدمة لقراءة هيجل) نشر بالفرنسية في عام ١٩٤٧ ثم ترجم إلى الإنجليزية في عام ١٩٦٩. ولأن كوجيف قد اعتقد بأن مطلق هيجل قد تحقق بعد الحرب العالمية الثانية فقد لملم أوراقه الفلسفية وهجر مهنة التدريس إلى أن جاءت نهايته هو في عام ١٩٦٨.

و - كامل شياع - فوكوياما وفلسفة هيجل - تلخيص لمقال (بيار بورتز) عن مجلة إسبري ESPRIT- الفرنسية بعنوان (التاريخ واليوتوبيا) حيث يرى بورتز من خلال

مفهومه لحرية الإنسان كإرادة وفعل ومسؤولية أن معنى التاريخ لا يستقيم من خلال تشخيص قوانين عامة ذات غاية محددة فيه بل من خلال معايشة التجربة الإنسانية ذاتها والتي تستعصي بطبيعتها على أي محاولة لتأخيرها أو تأجيلها لصالح معنى مستقبلي مزعوم - صحيفة الحياة - تاريخ ٢١تموز / يوليو - ١٩٩٢ - عدد رقم ١٠٧٥٥.

ويجدر بنا أن نشير إلى أن فوكوياما قد أنهى دراسته بروح تشاؤمي حيث أظهر قلقه على مستقبل هذه البشرية في إطار الليبرالية نفسها، ولكن دون أن يطرح بديلاً، فهي - الليبرالية - لدى فوكوياما نهاية التاريخ ولا بديل سوى أن يبدأ التاريخ من جديد.

(٧١) صمويل هنتنغتون - صدام الحضارات - مجلة (فورين أفيرز) - صيف ١٩٩٣ سبتمر / أكتوبر - ص ٢٢إلى ٤٩.

في تقييمي لدراسة البروفسور هنتغتون فإني أعتبرها (موقفاً) وليست فلسفة، فهو ينطلق من (مركزية) الحضارة الغربية ويقترح مخططات - هي بالفعل قائمة - في سبيل هيمنتها على الأنساق الحضارية الأخرى في العالم والتي لا تتسق مفاهيمها مع الحضارة الغربية وبالذات الحضارة الإسلامية والكونفوشية واليابانية والهندية والبوذية وحتى الأرثوذكسية.

(٧٢) حقوق الإنسان والقرآن في عالم متغير - مؤتمر الإسلام والمسلمون في عالم متغير - المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى - مركز الدراسات والتوثيق والنشر - بيروت ٢٤ - ٢٧ نيسان ١٩٩٤.

(٧٣) (الرسالة الثانية في الإسلام) طرحها المتصوف السوداني المهندس محمود محمد طه بتقديره أن الإسلام رسالتان، رسالة أولى جاء بها محمد صلّى الله عليه وآله وسلم وسلم ورسالة ثانية يتلقاها محمود محمد طه مباشرة من اللّه، تعتمد الأولى على (فروع) القرآن، وتعتمد الثانية على (أصوله). وقد أسس حزباً باسم (الحزب الجمهوري) في مطلع الخمسينات ثم بدل اسمه في مايو / آيار ١٩٦٩ ليصبح (الإخوان الجمهوريين)، وقد أعدمه نظام نميري في ١٨يناير / كانون ثاني ١٩٨٥عن عمر يناهز الستة والسبعين عاماً. وله العديد من المنشورات والمحاضرات.

ونفياً للالتباس ما بين (العالمية الإسلامية الثانية) و(الرسالة الثانية في الإسلام) فقد فصلت الأمر في صفحات هذا المدخل. وهو التباس توجب عليّ إزالته بحكم تشابه العناوين من ناحية، ولكون محمود محمد طه وأنا من قطر واحد هو السودان مما يعمق

الشبهة. وقد أثيرت هذه الشبهة عدة مرات منها:

أ – ما كتبه الأستاذ (محمود شعراني) في مجلة (الأزمنة العربية) التي كانت تصدر في إمارة الشارقة – الإمارات العربية المتحدة – عدد ٥٩ – تاريخ ٢٣ / ٤ / ١٩٨٠ – بعنوان: (قراءة ثانية في العالمية الإسلامية الثانية) – ص ٣٤ / ٣٥حيث أشار الأستاذ شعراني ليس فقط إلى تماثل الأفكار بين العالمية الثانية والرسالة الثانية ولكن إلى اقتباسي الحرفي والنصي لأفكار محمود محمد طه.

ب – وأثيرت الشبهة مرة أخرى في الأردن، فعمد الأستاذ فايز محمود إلى نفيها ضمن دراسة مطولة شملت معظم أبعاد العالمية الإسلامية الثانية بعنوان (فلسفة العالمية الإسلامية الثانية، الغيب – الطبيعة «بديل» المعرفة – المجهول) وذلك في مجلة (المواقف) الأردنية الفصلية – السنة الأولى – العدد – ٣ – شعبان ١٤٠٨هـ – آذار / مارس ١٩٨٨م – ص ٥٦ وإلى ٧٥.

ج – وكذلك أثيرت الشبهة في ندوة منهجية القرآن المعرفية في القاهرة حين عقدها في آذار / مارس ١٩٩٢ حيث ربط بعضهم ما بين العالمية الثانية والرسالة الثانية وطالب بقراءتيهما معاً ظناً منه بأنهما يصدران عن مشكاة واحدة.

د – وجرى نفس الأمر في حوار مع بعض أساتذة وطلاب الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا – كوالا لامبور في خريف ١٩٩٤ فلزم رفع هذه الشبهة ضمن صفحات هذا المدخل.

(٧٦) أقصد بذلك الأستاذ والمنظر الليبي (إبراهيم الغويل) الذي تبنى معظم نصوص العالمية الإسلامية الثانية في بحثه المقدم إلى ندوة (الدين والتدافع الحضاري) التي عقدتها مجلة (رسالة الجهاد) في (مالطا) في الفترة من ١٥وإلى ٢٠ نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٨٨. وقد كان بحثه بعنوان (اليهودية والصهيونية)، فأحدث التباساً بين خطه الفكري ومنهج العالمية الإسلامية الثانية، خصوصاً حين طرح مفهوم العالمية للصراع العربي مع إسرائيل بوصفه المفهوم الذي تلتزم به الجماهيرية الليبية بقوله من بعد تبني نصوص العالمية (هذه هي أبعاد المعركة كما ندركها نحن في الجماهيرية الليبية بقوله من بعد تبني نصوص العالمية (هذه هي أبعاد المعركة كما ندركها نحن في الجماهيرية – ص ١٥٥من مجلد وقائع الندوة – منشورات رسالة الجهاد – ط ١ – أكتوبر / تشرين أول ١٩٨٩.

ربما لم يطلع الأستاذ إبراهيم الغويل وكذلك الآخرون الذين ماثلوا بين منهج العالمية الثانية ومقولات الكتاب الأخضر على تقييمي لهذه المقولات في محاضرتي بجامعة (كراكاس) في فنزويلا بتاريخ ١٢ نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٨١ بعنوان (حول منهجية الكتاب الأخضر)حيث أرجعت جذور فكر الكتاب الأخضر إلى موروثات القرن الثالث في العراق حيث نشطت وقتها تنظيمات الأصناف والعيارين والشطار والفتوة كأول مظاهر التأسيس للحركات (الجماهيرية) بوجه السلطة المركزية وبتوجه لا طبقي وقد تماهت تلك الحركات فيما بعد مع اتجاهات مذهبية مختلفة. فليس لمنهج العالمية الإسلامية الثانية علاقة بالكتاب الأخضر. وهذا ما لزم توضيحه ودون أن يعني ذلك أني أعتب على الأستاذ إبراهيم الغويل فربما التبس عليه الأمر كما التبس على آخرين.

أما رؤيتي السياسية فقد عبرت عنها بوضوح في مقالة: (التحدي وثلاثية الكتاب الأخضر واللجان الثورية والمواقف القومية) - صحيفة الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٤٦٨ - تاريخ - ١٢يناير / كانون ثاني ١٩٨٦ ومما قلته وقتها (أن ليبيا تحتاج إلى كل أبنائها، فمعركتها هي معركة عمر المختار الذي تتلمذ على يد أحمد الشريف، ولم يكن عضواً باللجان الثورية ولم يقرأ الكتاب الأخضر، وأوصل صوته إلى من هم وراء أسلاك الإيطاليين الشائكة التي ضربوها حول ليبيا).

وقلت بوضوح أن ليبيا قد مضت طوال العقدين من الزمان حيث صرفت الملايين لإقامة ندوات للكتاب الأخضر ولم (يخضر عوده) في أي بلد عربي، ولم تأخذ به أي حركة ثورية في العالم، حتى تلك الحركات التي أغدق عليها الكثير).

مع ذلك فإن في الكتاب الأخضر - على المستوى النظري - بعضاً مما نهفو إليه، كطرح (القرآن شريعة للمجتمع)، ولكن الأمر مطروح على هذا النحو لدى كثير من الأنظمة في وطننا العربي وعالمنا الإسلامي والعبرة تتصل بأمرين:

أولاً: كيفية فهم القرآن.

ثانياً: كيفية التطبيق.

وهنا يتسع القول كثيراً.

المهم أن النظرية العالمية الثالثة لا تأخذ بجدل (الغيب والإنسان والطبيعة) ولا تتخذ منهجاً لها (الجمع بين القراءتين)، وموقفها من الفكرة القومية يختلف عن موقف العالمية

الإسلامية الثانية، وتأسيسها للمجتمع الليبي يختلف عن رؤيتنا حول (التأسيس القرآني للمجتمع المعاصر).

(٧٧) طه النعمان - البديل الحضاري - يتحقق من خلال نظرية الربط بين الوعي الإنساني والقدرة الربانية - صحيفة (الاتحاد) - أبو ظبي - ٤ / ١٠ / ١٩٧٩.

(٧٨) أحمد صادق - على أبواب القرن الخامس عشر الهجري - ٦حلقات - المختار الإسلامي - القاهرة - إلى العدد ٢٤ السنة الثانية -يونيو / حزيران - ١٩٨١ص ٢٦إلى ٣٩.

الجزء الأوّل

البديل الحضاري

الفصل الأول

مقدمة حول البديل الحضاري

الفصل الثاني

جدلية الغيب والإنسان والطبيعة على مستوى الإرادة النسبية - (التجربة الموسوية)

الفصل الثالث

الكون قراءتان في قراءة واحدة (الوعي المحمدي)

الفصل الرابع

الله والإنسان والحضارة

الفصل الخامس

الارتداد الذاتي إلى فكر الموضع

الفصل الأول

مقدمة حول البديل الحضاري

سقوط التاويل الفلسفي للحقائق العلمية:

قد سقط التأويل الفلسفي للحقائق العلمية كمنهاج في قيادة حياة البشرية. لم يسقط كتأويل، فهو باعتماده على الحقائق العلمية ضمن اللاهوت الأرضي قدّم نجاحاً فلسفيّاً واضحاً كما رأينا في الماركسية كصياغة للتطور الفكري للحضارة الأوروبية وفي علاقتها بالحقائق العلمية. ولكن التأويل الفلسفي سقط كمنهاج. وعليه فإن محاولة بناء أي بديل حضاري يستند على الفصل بين الجدلية المادية والحقائق العلمية، هي محاولة غير أمينة مع نفسها.

فالحقائق العلمية - على نسبيتها التاريخية - لا تعطي في حال تماسكها وتكاملها، أي في حال وحدتها إلا المنهج الجدلي المادي كما صاغته الماركسية. إذ نستطيع القول إن الماركسية هي الوجه العلمي المادي في (الفلسفة) للمقابل العلمي المادي في (الواقع). وكل محاولة أخرى تنطلق من تحليل المعلومة العلمية في واقعها المادي، ولا تنتهي إلى الماركسية كأسلوب في التحليل الفلسفي لا تملك إلا أن تكون متناقضة مع مقوماتها. بمعنى أوضح أن التأويل الفلسفي للعلم ينتهي بالضرورة إلى لاهوت الأرض في شكله التحليلي الماركسي.

في المقابل نرى بوضوح ومن خلال الوقائع اليومية في كل مجالات الحياة، أن المنهاج العلمي لحياة البشر أو الذي كرّست الحضارة الأوروبية تطبيقه حياتيّاً، قد أدّى ويؤدي وسيؤدي إلى نتائج وخيمة أقلها انسحاق الإنسان في عالم الأشياء وارتباطه بالجبرية المادية. وتحوله إلى كائن بلا تاريخ وبلا حاضر وبلا مستقبل، كائناً مُستَلَباً ومنفعِلاً. ولا يبقى أمامه سوى الوعد بجنّة الأرض التي يعبر إليها - في أحسن الحالات - عبر بوابات الجحيم، فلا يبقى منه ما يلج به الجنة، يبقى الوعد المنشود كالجزرة أمام الحصان ويسقط الحصان دون أن يبلغ الجزرة.

إن أي محاولة جذرية لإيجاد بديل حضاري.. فلسفي.. لمنهاج الحياة البشرية تتطلب خروجاً واضحاً على لاهوت الأرض أي على تجاوز الإحالة الفلسفية للحقائق العلمية في

وحدتها. ويستحيل هذا الأمر طالما أن الإنسان كائن ينبثق في تركيبه عن الوجود الطبيعي، ويمتد بتركيبه فيه. ومستحيل طالما أن الوجود كواقع ينعكس مباشرة عبر العمليات الجدلية على فكر الإنسان. إنه قدر صعب لا يمكن تجاوزه ضمن اتجاه اللاهوت الأرضي، وضمن الاعتماد على تأويل الحقائق العلمية كمصفاة لعقل الإنسان في بناء تصوره الكوني وعلاقاته بالوجود.

البديل الفلسفي الوحيد هو أن يقفز الإنسان فوق لاهوت الأرض أي أن يرفض الوسيط العلمي بينه وبين الكونية على مستوى (التصور). غير أن القفزة هنا لا يمكن أن تأتي كقفزة ذاتية اختيارية من فراغ وفي فراغ. فحتى مثل هذا (النزوع الكوني) للإنسان في تمرده على لاهوت الطبيعة يكتشف نفسه - بعد قليل - مقيداً إلى القناة العلمية كمصفاة للحقائق الكونية. مصفاة لم تعد تنفذ ضمنها أو تعبر من خلالها مقولات العقل الإحيائي أو العقل الطبيعي. إن مراقبة شديدة يجريها المنهج العلمي بحق العقل الإنساني، محرّماً عليه مجرد التعامل مع إمكانية هذا التصور الكوني البديل، بمعنى آخر أصبح الإنسان مقيداً إلى حدود كبيرة بضوابط المنهجية العلمية حتى في البحث عن بدائل لها.. إنها أوديسا القرن العشرين حيث يصنع الإنسان سيّد مصيره ثم يستعبده ويختصره في الورشة الكونية كمجرد ترس صغير.

صحيح أن هذه المصفاة العلمية قد نقلت الإنسان من طور الانفعال السلبي إلى الفعل الإيجابي (النزعة العملية العلمية المتجددة). ولكنها اختصرته (وجوديّاً) تحت المراقبة الدائمة للعقل العلمي، في حدود تجعل علاقته بالكونية - خارج مواصفات العلم - ضرباً من أوهام العقل الإحيائي أو العقل الطبيعي اللذين تم القضاء على مقولاتهما تقريباً. ثم اختصر الإنسان في حدود التصور العلمي للكون. فالمنهجية العلمية لا تكتفي بالتدمير فقط ولكنها تحول أيضاً دون البديل.

مازق التجديد الديني في عصر العلم:

لم يلاحظ (المجدّدون) أو (المصلحون) هذه العلاقة الفارقة حين باشروا محاولاتهم لاستيعاب العلم ضمن الدّين كبديل آخر مطروح أمام الإنسان. أرادوا الإنطلاق نحو الدّين من خلال الحقائق العلمية لإثبات عدم تعارض المقولة الدينية مع الاكتشافات العلمية.. وذلك تمهيداً لإمساك العصر بالقرآن. غير أن المشكلة لا تزال باقية، رغماً من (التأويل

العصري)، فالمعلومة العلمية تشكّك في المعلومة الدينية. وباعتبار أن المعلومة العلمية قابلة للتحقيق نتيجة البحث والتحليل، فإنها المهيمنة الآن، وذات الكلمة الأكثر تأثيراً في عصرنا. فحين يحدث التعارض بينها وبين النصّ الديني فإنها تؤدي ولا شك إلى انفصام في الشخصية الإنسانية المتدينة. ويجب أن نلاحظ أيضاً أن محاولات التأويل العصري تواجه تطويقاً علمياً واسعاً وليست معركة الدكتور «عاطف أحمد» مع الدكتور «مصطفى محمود» إلاّ مثالاً مصغّراً على هذا الوضع.

فإذا تجاوزنا هذه (العقدة) العلمية في مواجهة العصرنة والتأويل، وباشرنا بمخاطبة القلب والوجدان صعوداً إلى اليقين الديني بمسلّماته، تعود المنعكسات الأخلاقية للمنهجية العلمية لمحاصرة يقين القلب والوجدان.. إنه من خصائص الحضارة العلمية العالمية الراهنة، أنها قد ولدت إنساناً تتقوّم ملكاته الأخلاقية والعقلية على النقد والتحليل والبحث والارتباط بما يمكن التحقق منه.. إنها أيديولوجيا العصر بكامل اتساعها النفسي وجذورها العقلية والأخلاقية. صحيح، أن الإنسان يشعر بالحاجة إلى القلب والإيمان، ومن شروط الإيمان القلبي أن يتفجر عن ينبوع يقيني، غير أن خلفية الحضارة العلمية تنشر ضباباً كثيفاً بين القلب وموضوعات الشهود الديني. فالاستغاثة بالقلب ورؤية الوجدان في مقابل الهجمة العلمية وتأويلاتها الفلسفية يمكن أن تعطي نفساً دينياً طيباً في البداية، ولكنها لا تلبث أن تنهزم أمام ضراوة العصر الذي يطلب اليقين في العقل وليس من خلال العقل فقط ولكن عبر مصفاة علمية.

التجديد - إذن - في إطار العصر - ليس قضية تأويلية فقط وإنما يمضي ليخترق كل أبعاد التكوين الأيديولوجي المعاصر. ويمكن أن نزيد الأمر وضوحاً ونقول إن مجمل التكوين الحضاري العالمي لعصرنا قد ولد إنساناً هو غير إنسان العصور الدينية في تكوينه الذاتي، وتصوره الكوني وأبعاده الاجتماعية والأخلاقية. فمدعي النبوة اليوم لا يمكن أن يجد من يصغي إليه، في وقت ظهر فيه الأنبياء في إطار مراحل تاريخية ذات تركيب أيديولوجي مختلف تضمن مفهوم النبوة والوحي، أما معارضات أولئك الأقوام فقد سبقت ضد النبي نفسه وليس ضد مفهوم النبوة. أما الآن فالوضع يبدو مختلفاً تماماً على مستوى التركيب العقلي والأخلاقي للإنسان في عصرنا، فلحكمة هي من صميم خصائص تركيب عصرنا المنفتح على العالمية الأوروبية قطع اللّه النبوة منذ أربعة عشر قرناً.. ولحكمة يعلمها

اللّه في تطورات الإنسان ضمن منهج أكثر علمية قال في سورة النمل: (وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابّة من الأرض تكلّمهم أنّ النّاس كانوا بآياتنا لا يوقنون) النمل: ٨٢.

ولكن.. ما بين انقطاع النبوة وإخراج الدابة، عصور يظل الصراع قائماً فيها ما بين الإنسان ومصيره وواقعه، باحثاً عن بديل يخرجه من المأزق الذي وقع فيه بتبنيه الكامل للاهوت الأرض. ويصعب أن يأتي البديل بالتوفيق القسري ما بين منهجية العلم ومنهجية الدين.

يضاف إلى ذلك أن انقطاع الوحي منذ أربعة عشر قرناً (وهي التي شهدت التناوب التاريخي بين الحضارتين الإسلامية والأوروبية) يجعل التعامل مع الدين في مجمله تعاملاً مع ظرف أيديولوجي تاريخي خاص، تم في إطاره التنزيل. فنحن - في التأويل العصري - لا نسعى إلى فهم المقولات الدينية عبر تواصلنا التاريخي الخاص كحضارة إسلامية، ولكن عبر العالمية الأوروبية التي تستوعب معالم تطورنا الحديث. من هنا يقتضي فهم القرآن فهماً دقيقاً آخر لبيئة التنزيل بكامل مقوماتها وصورتها الوجودية. هذا على الأقل ما حاول أن يفعله الدكتور «خليل أحمد خليل» في كتابه «جدلية القرآن». غير أن المحاولة جاءت لفهم القرآن ضمن بيئته، أي من داخل تركيب البيئة العربية التي يعتبر القرآن - في رأي الدكتور خليل - حاملاً لها: «ليس من العدل التعامل التجريدي مع القرآن. فهو من الوجهة التاريخية يخاطب مجتمعاً زراعيّاً رعويّاً عربياً محدداً. وهو من الجهة النصوصية يحتمل تصورين: التصور الإطلاقي، الإيماني القائل بالشمول لكل زمان ومكان؛ والتصور التاريخي النقدي القائل بحدودية توجهه إلى ذهنية اجتماعية معينة. فبين التعيين والإطلاق تكمن مشكلة الفكر الاعتقادي في عصرنا»[1].

ولتوضيح ما يعنيه الدكتور «خليل» أورد فقرته التالية عن الحلال والحرام: «يحدد القرآن أحكام الحلال والحرام، ولكنه لا يقدم لهما تفسيراً آخر سوى الأمر الديني. فهل يمكننا أن نجد وراء هذا الأمر الديني، علّة اجتماعية أو سبباً اقتصاديّاً أو دافعاً ثقافيّاً؟ هنا تنطرح أيضاً مسألة الترابط الجدلي بين العادات الدينية وبين حاملها الثقافي ومتعلّقاته الاجتماعية. فالحيازة الخاصة للأرض، للمواشي، في المجتمع الزراعي - الرعوي، يمكن اعتبارها سبباً لعادة التحريم، ولظهور حق ملكية الغير، الملكية الخاصة التي أنجبها التحريم الديني وأحلّ انتقالها بالموارثة أو بالمبادلة أو بالمتاجرة... إلخ. على أنه يمكن الافتراض

كذلك بأن اكتشاف الزراعة وأدوات الإنتاج وتقسيم العمل، دعا من الوجهة الاقتصادية إلى إقامة الملكية الزراعية الخاصة، سواء في شكل الحيازة أم في شكل الإقطاعة أم في شكل التملّك المحض. وحين دعا القرآن إلى اعتبار الأرض ملكاً لله، فإنه لم يلغ الملكية الخاصة، وإنما أعاد إليها أصلها الديني الصِّرف، عند العرب، حين ظهرت ربما لأول مرة في شكل الحرم - وهناك علة اجتماعية تنطرح في مسألة الحلال الجنسي والحرام الجنسي. فوراء الأحكام القرآنية هناك تاريخ اجتماعي للعلاقات الجنسية عند العرب، وهذه العلاقات متعددة المناحي والمضامين والأشكال. وأخيراً ثمة دوافع نفسانية وثقافية وراء ظاهرة التحليل والتحريم، منها مفهوم الدناسة ومفهوم القداسة، باعتبارهما من مكونات الأخلاقية الاجتماعية لدى عرب ما قبل القرآن. فما هو بالتحديد المغزى التاريخي لظاهرة التحليل والتحريم؟ هل هو مغزى اقتصادي، طبقي، ثقافي؟ أم هو مغزى ديني، منزَّل، لا جدال فيه ولا سجال؟»[٢].

في هذه الفقرة أوضح الدكتور «خليل» اليقين في مقابل الإطلاق، بربطه المقولة القرآنية بذهنيتها التاريخية. والعملية التي يقوم بها الدكتور «خليل» في مؤلفه هي نموذج من إسقاط العصر القرآني على القرآن أو على محتوياته فهي نوع من تحليل التركيب وردّه إلى عناصره الأولية في بيئة التنزيل. غير أن القرآن يتّخذ هنا طابع المؤلف البشري، أي (الدين الوضعي) وليس الإلهي، حيث يبدو الأمر مجرد عبقرية محمدية كما حاول أن يبين ذلك «مكسيم رودنسون» في كتابه «محمد»[٣] غير أني لا أنظر لمحاولة الدكتور «خليل» من زاوية الموقف الفكري من قضية التنزيل نفسه بمقدار ما أنظر إليها من زاوية المحاولة للربط بين القرآن ومكونات الوعي المفهومي العربي في ذلك الوقت.. من هذه الناحية تعتبر دراسة الدكتور «خليل» أول محاولة (تحليلية) عربية ضمن المنهج العلمي وفي عصر العلم للقرآن... وهي محاولة تجد جذوراً لها في أعمال الاستشراق الحديث في الغرب لدى «أرنولد توينبي» (المؤرخ اللاأدري) ولدى علماء الدراسات الدينية المقارنة كـ«ريتشارد بيل» في كتابه «أصول الإسلام في التكوين المسيحي» مع الفارق - طبعاً - بين الاستشراق الغربي والاغتراب الشرقي.

هذه المحاولة يمكن أن تعطي دفعاً حديثاً (علميّاً) لمحاولات التأويل للقرآن استناداً إلى نسبية المخاطبة وتقدير الظرف التاريخي للمحتوى، أيفهم المدلول الديني فهماً (غير

مباشر) من خلال جدلية ذات مسرح تاريخي معين ووعي مفهومي محدد. ومن ثم النزول بالنتائج إلى بيئة العصر، عوضاً عن التوفيق القسري لبعض الآيات مع وعي العصر المفهومي، وعوضاً عن التركيز على الرمزية بشكل مبالغ فيه. فالاستخدام الرمزي للقرآن من شأنه أن يقود إلى معان مفارقة باستخدام مناهج متباينة.

غير أن هذه المحاولة التي يمكن أن تستند على دراسة كـ«جدلية القرآن» ستنتهي في الأخير إلى تطويق القرآن بسياج العصر ثم تفريغه من محتواه. وقد أصاب الدكتور «خليل» القول: «فبين التعيين والإطلاق تكمن مشكلة الفكر الاعتقادي في عصرنا».

إذن يبدو الصعود من منهجية الواقع الجدلية العلمية، إلى تنزلات الغيب صعوداً صعباً، وبالتالي تنغلق البوابة الوحيدة التي تنتصب ما بين الحقائق العلمية في تجريدها، والتأويل الفلسفي المنهجي لها. هكذا يتحكّم لاهوت الأرض في عصر العلمية العالمية ويغلق كل الفجوات أمام الغيب، وهكذا يضيع الإنسان في البحث عن البديل.

الخلاصة والمنطلق:

كل ما سقناه حتى الآن لا يخرج عن التأكيد على طبيعة لاهوت الأرض وخصائصه الفلسفية والأخلاقية. حاولنا إبرازه كروحية للتطور الأوروبي حيث انتهى ضمن الصياغة المادية الجدلية. وقد أوضحنا أن إنسان اليوم - العصر - قد تكيّف عقليّاً وسلوكيّاً على نحو جديد يحمل سمات التحرر من علاقات الماضي التقليدية بأشكالها الاجتماعية والفكرية. أصبحت العلاقة بين الإنسان والكون علاقة مباشرة نقدية وتحليلية تتباعد - بحكم التطور وانقلابية العصر - عن تأثير الوسطاء والأطر الكابحة. الحرية الإنسانية تبلغ ذروتها في إطار القدرة الملازمة على ممارسة النقد والتحليل، وفي إطار الحيوية الفكرية الملازمة للوعي المفهومي التاريخي الجديد.

صحيح أن مجتمعاتنا لم تحمل هذه السمات بعد، ولكنها متفاعلة بها على الأقل على مستوى القوى الاجتماعية الحديثة التي تقود فعاليات الحياة وتحدّد مسار التجربة الوجودية، وتكيف آفاق المستقبل. وقد أوضحنا - عبر الاستشهادات العديدة - حالة الانفصام التي تعيشها هذه القوى ما بين رياح التغيير العالمي وما بين الأطر التقليدية لثقافتها وموروثها الديني، ثم أوضحنا مصاعب الاختيار ومشكلات الجدل في سبيل التوفيق أو الاختيار.

البديل عالمي لأزمة حضاريّة عالميّة:

إن الخلاصة المهمة لمجمل ما طرح من مناقشات، هو أن الفكرة - أي فكرة - اليوم لا قيمة لها، ما لم تحقق عالميتها طالما إننا جزء من عالمية شاملة فرضها التطور الأوروبي منذ قرن ونصف تقريباً. وبالتالي فإن هذه العالمية قد قضت نهائياً على (خصوصية) الفكرة ضمن مبادىء «اشبنجلر» القديمة في «روح الحضارات». لقد بدأ الاتجاه قويّاً نحو إنسان العالمية الذي لا يتجزأ، وهذه العالمية تمضي إلى كل التفاصيل. ومن هنا فإن دراستنا الموجزة جداً لخصائص الحضارة الأوروبية - صانعة هذه العالمية الجديدة - ليست سوى دراسة للإنسان وفي كلّ مكان على سطح هذا الكوكب، الذي يبدو بدوره الآن أكثر صغراً في عصر استكشاف الفضاء.

إذن ليست أزمة البديل الحضاري أزمة أوروبية بقدر ما هي أزمة عالمية، في حدود التحول الجاري باتجاه هذه العالمية. وحين نحاول إيجاد الحلول، فإن المسألة لا تتعلق بنا بمقدار ما تتعلق بالوضعية العالمية ككل. قد أصبحت الأرضية الفكرية مشتركة، والتفاعل عضوي موحد، وكذا يصبح البديل لأزمة اللاهوت الأرضي بديلاً عالميّاً وليس محليّاً. حتى المفهوم الكلاسيكي للشرق والغرب لم يعد له من وجود الآن إلا في بعض المباحث التاريخية والأنثروبولوجية المقارنة. قد أسقطت التجربة العالمية نفسها علينا، واندمجنا بها عبر قوانا الاجتماعية الحديثة على الأقل، وبالتالي فإن الاختيار لا بد أن يأتي عالميّاً وإلاّ اندثر مع الخصوصية المندثرة.

إن هذا القول لا ينفي بحال من الأحوال الجدلية الخاصة لتطورنا التاريخي، بشكل مفارق لجدلية التطور التاريخي الأوروبي. فقد لعب الإسلام بأحكامه وتشريعاته دوراً خاصاً في تكييف نمو قوانا الاقتصادية والاجتماعية، كما حدد أطر اختياراتنا الفلسفية، كذلك لعب الفتح الانتشاري الذي شمل عدة شعوب - من هضاب آسيا الوسطى وإلى شمال أفريقيا عبر احتواء الحضارات المتوسطة - دوراً كبيراً في تحديد تركيبنا الداخلي، كما لعبت منعكسات الثقافات المحيطة بنا دوراً في تحديد ملامحنا الفكرية.. كل ذلك ينضوي في إطار الجدلية التاريخية المفارقة. [في معرض استكشاف هذه الخصوصية التاريخية تظهر محاولات عديدة لفهم طبيعتها، من ضمنها: محاولات مجلة «الباحث»الباريسية التي تحاول تكريس نفسها للربط ما بين فكر المشرق والمغرب العربيين

- كذلك دراسات «العروي» الهامة حول التاريخانية والمثقفين العرب والأيديولوجية العربية المعاصرة - أيضاً مشروع «طيب تيزيني» حول: رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط - كذلك «علي زيعور» في: التحليل النفسي للذات العربية - إضافة إلى الجهود الاستكشافية التي أجراها «ألبرت حوراني» للفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩ - وماجد فخري» في: دراسات في الفكر العربي - و«علي المحافظة» في: الاتجاهات الفكرية عند العرب].

باستكمال هذه الدراسات نستطيع أن نستوضح الأشكال التاريخية لخصوصية تطورنا، بكيفية تحدّد لنا المدخل المميز للمجتمع العربي في التركيبة المعاصرة للعالمية.. إنه في نفس الوقتَ الذي نتقدم فيه باتجاه العالمية الأوروبية فإنها - أي العالمية الأوروبية - تفقد مضمونها القومي التاريخي - كما بدأت تفقده فعلاً - لتتحول باتجاه عالمي أشمل.

اكتشاف البديل - إذن - يتخذ منذ البدء قيمة عالمية، إذ لا يكفي أن يأتي هذا البديل في إطار الصراع القائم بين مفهومي الأصالة والتغريب في واقعنا. وإلا كان بديلاً غير قابل لتجاوز هذه المرحلة الخصوصية بالذات حين تتطور المرحلة نفسها - بقوة الدفع المتسارع - إلى العالمية الشاملة.

حين يأتي البحث عن البديل، للاهوت الأرض، منساقاً بهذه العالمية، ومقيداً بها فإن هموم الإنسان المعاصر وتركيبته هي التي يجب أن نوليها اهتمامنا الأساسي. إن هذا الأسلوب يخالف حتماً التوجّه للمسلمين فقط، في إطار الانتماء الديني المسبق. بل المطلوب هو التوجه نحو العالمية نفسها، حيث الاختبار الحقيقي على محك التجربة البشرية الواسعة لما ندعو إليه في إطار تصور كوني جديد. إن ضرورة تفاعلنا مع كل خبرات العالم الفلسفية ليست بغرض (تجديد الدين الإسلامي) في إطار مشكلات العصرنة المحلية، ولكنها ضرورة لطرح ما لدينا على بساط العالمية الشاملة على مستوى الإنسان المعاصر، الذي يحلّق فوق الحدود بكل مقوماته الحياتية الجديدة.

لعلّني أزيد الأمر تعقيداً بالنسبة للمصلحين والمجددين. ولكني في الحقيقة لا أضع الأمر إلا ضمن صوابيته وحقيقته. إن التعامل اليوم هو مع لاهوت الأرض المفترس ضمن شمولية العالمية. وكل تجديد يعتمد على خصوصية الوعي المحلي ليس سوى تجديد أعرج وقصير النفس في عمر الزمن، بقدر محدودية المكان الذي ينتمي إليه. هكذا يجب

أن يأتي البديل (عالمي الإطار والمحتوى). مستوعباً بالوعي لمقومات العالمية المعاصرة وقادراً على النفاذ فيها والتفاعل معها.

يقول اللّه: (قل يا أيّها النّاس إنّي رسول الله إليكم جميعا الّذي له ملك السّماوات والأرض لا إله إلاّ هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النّبيّ الأمّيّ الّذي يؤمن بالله وكلماته واتّبعوه لعلّكم تهتدون) الأعراف: ١٥٨.

العالمية مقررة منذ البدء، ومهمة الإسلام شاملة للعالم كله: إليكم جميعاً. وقد شمل الإسلام في القرون الأولى من الدعوة معظم شعوب النصف الجنوبي من العالم - المعروف وقتها - أي من جنوب الصين وإلى جنوب أوروبا. وقد كان من نتيجة ذلك الانتشار (شبه العالمي) أن تفاعل القرآن مع ثقافات تلك الشعوب وأوضاعها المختلفة. والتراث الإسلامي أوسع تعبير عن ذلك التفاعل ومنعكساته. غير أن هناك فارقاً جوهرياً بين عالمية الأمس وعالمية اليوم... عالمية الأمس صنعها الفتح الإسلامي نفسه وقد استوعبت حضارات كانت في نزعها الأخير، وشعوباً أميّة في غالبيتها (المغول - الأتراك - البربر وغيرهم). بذلك هيمنت العالمية الإسلامية الأولى على مجريات التطور وتحكّمت في تفاعلاته. أما عالمية اليوم فهي عالمية غير إسلامية. وتحتوي الشعوب الإسلامية وتتحكم في مجريات تطورها وفي الصياغة العامة لاختياراتها. يكفينا أن عدة شركات تموّل العالم كلّه بشفرات الحلاقة... وأنه ما من بلد يخلو من وجود حزب شيوعي مرتبطة بدولية معينة. قد اتجه العالم إلى وحدة عضوية كاملة، وكل عمل خارج هذه الوحدة العضوية هو هروب يائس إلى محلّية ضيقة، وانغلاق عن فهم التحول، ومعارضة لرسالة القرآن العالمية في نفس الوقت.

قد أوضحنا في الصفحات السابقة الخصائص الفكرية للعالمية الراهنة، وميزناها بالمنهجية العلمية وقدرات الإنسان النقدية والتحليلية وميله نحو التأكيد على حرية الاختيار ضمن علاقات جديدة بالمجتمع وفي إطار تصور كوني جديد. إن كل خبرات العالم الفلسفية وثقافته وأديانه تطرح نفسها في أحشاء هذه العالمية وتندمج مع وحدتها العضوية. وبالتالي ليس ثمة بديل خارجها، فالبدائل المحلية تنزوي بانزواء المحلية نفسها في العالمية ضمن مرحلة التحول التاريخي التي بدأت منذ قرن ونصف.

إشكالية الطرح القرآني في سياق المتغيرات العالمية:

حين يُعمد إلى طرح القرآن كبديل حضاري على مستوى العالم لا بدّ أن تثور مشكلات فكرية على غاية من التعقيد، مثال على ذلك: إن محاولات التجديد اليوم تواجه مشكلات الفرز المزدوج لعلاقة القرآن ببيئة التنزيل من ناحية، ولعلاقته بالتاريخ الخاص للشعوب الإسلامية من ناحية أخرى. وبمعنى أوضح نقول إن هناك (وعياً مفهومياً تاريخيّاً خاصّاً) قد أسقط نفسه على نصوص الكتاب، واستلبها لظرفه الخاص، وقيّدها به. فإذا كنّا نعاني مشكلة الفصل بين فهمين تاريخيين خاصين بالقرآن ضمن سياق تاريخي واحد، ما بين القرن السابع والقرن العشرين؛ فما هو المطلق وما هو النسبي في القرآن؟ أم أن القرآن نفسه يعطي معنى آخر للاستمرارية خارج دائرة المطلق والنسبي؟ وبمعنى آخر ما هي نظرة القرآن وكيفية تعامله مع المتغيرات الجذرية في عالم الفكر والحياة؟ وإلى أي الحدود يمكن أن يمضي التجديد في طرح القرآن طرحاً جديداً كبديل حضاري أمام البشرية كلها؟ هل نستخلص (فلسفيّاً) مفاهيمه الأساسية لتأخذ فيما بعد أشكالاً تطبيقية مختلفة على حسب المتغيرات؟ أم يسحب معه خصوصية المجتمع العربي والمجتمعات الإسلامية الأخرى لتطبيقها بشكل حرفي على البشرية جمعاء؟

هذه التساؤلات لا يمكن الإجابة عنها بمحض اجتهاد خاص؛ إلا أن يجد المجتهد في القرآن نفسه ما يوضح الإجابة، ويطرح الحلول. فالقول بالبديل القرآني قائم على الأساس على شمولية الكتاب لكل شيء، فأقلها أن تحتوي هذه الشمولية على عناصر الإجابة عن هذه التساؤلات الصعبة. كيف يمكن - إذن - طرح القرآن على مستوى الحضارة العالمية الراهنة؟ وضمن أفقها؟ ليستطيع أن يقود المسلم أولاً إلى خارج التخلف ثم يقود معه العالم إلى حيث البديل؟

التوجه إلى القرآن وجدلية الغيب والواقع:

حين نضع الإطار العام لحركة البديل، ونطرح هذه التساؤلات فإنا نتوجه إلى القرآن مباشرة، وبنفس الروح التي انفتحنا بها على عصر العلم والعالمية. وغصنا في أشكاله وإشكالياته. فكيف يتحدث (الغيب) عن نفسه؟ - رفضناه أو قبلنا به - وكيف يجري منطقه؟. وكما أني لم أقصد في الصفحات السابقة دعوة المؤمن إلى لاهوت الطبيعة تجاوزاً للإيمان السَّلفي، فإني لا أقصد هنا دعوة الملحد إلى لاهوت الغيب تجاوزاً

للمنهجية العلمية.. وإنما أتوجه للاثنين معاً.. المؤمن والملحد.. لإعطاء التفاعل كل مقوماته وإمكانياته كجدل متجدّد ودائم بين الغيب والطبيعة. ولا أدّعي في النهاية أني قد أحطْتُ علماً ووعياً بكل جوانب الموضوع، ولكنني أسعى للمساهمة في حسم معركة هي من أخطر معارك وجودنا وقضاياه.. متوجّهاً إلى الإنسان العالمي ومنطلقاً من خصائص وجودي كعربي مسلم.

هل يتوجب عليّ هنا أن أعالج قضية (وجود اللّه) كلازمة منطقية تتقدم البحث في جدل الغيب؟ إنني أسوق هذه المسألة عبر جدلية الغيب مع الطبيعة فهنا بالذات المحك (العملي) للوجود الإلهي في التجربة. وهذا هو الأسلوب المرجح للخروج من إشكاليات المنطق التقليدي. فالوجود الإلهي قائم طالما قامت العلاقة بين الغيب والطبيعة، فإن انتفت العلاقة انتفى الوجود. وهذا ما حاولت المدارس العلمية المادية تأكيده من زاوية (النفي) ليعود الغيب ويؤكده من زاوية (الإيجاب) في حركة الواقع العملي، فكيف يقدم لنا القرآن هذه التجربة؟

إن دراسة عدد من القضايا القرآنية حول هذه الموضوعات يمكن أن توضح لنا ملامح الإجابات المطلوبة حين تطرح القرآن كبديل حضاري. ولا أخفي، إنني في سبيل إعطاء تصوّر قرآني حول هذه الموضوعات لا يسعني إلا الاعتماد على أسلوب تقديم (النماذج) وليس التحليل المتكامل وذلك أملاً في أن تؤدّي هذه (النماذج) في مجموعها إلى فهم متكامل يساعد القارىء نفسه في استيفاء معالمه.

ملحق الفصل الأول

(١) د. خليل أحمد خليل - جدلية القرآن - مصدر سابق - ص ١٣٨.

(٢) د. خليل - مصدر سابق - ص ١٦٢.

(٣) MAXIME RODINSON - BOOKS - NEW YORK - 1971.
MUHAMMAD - PANTHEON

(٤) مفهوم الإشكالية:

«على الرغم من أن كلمة إشكالية من الكلمات المولدة في اللغة العربية (وهي ترجمة موفقة لكلمة (PROBLEMATLQUE) فإن جذرها العربي يحمل جانباً أساسياً من معناها الاصطلاحي. يقال أشكل عليه واختلط، وهذا مظهر من المعنى الاصطلاحي المعاصر للكلمة: الإشكالية منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل - من الناحية النظرية - إلا في إطار حل عام يشملها جميعاً. وبعبارة أخرى أن الإشكالية هي النظرية التي تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري».

د. محمد عابد الجابري - نحن والتراث - قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي - المركز الثقافي - الدار البيضاء - ط ٥ ص ٢٧.

الفصل الثاني

جدلية الغيب والإنسان والطبيعة على مستوى الإرادة النسبية – (التجربة الموسوية)

جدل الغيب وجدل الطبيعة:

في موازاة جدل (الطبيعة) يطرح القرآن جدل (الغيب) كتصور كوني شامل: (الم. ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتّقين. الّذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصّلاة وممّا رزقناهم ينفقون) البقرة: الآية ١ – ٣.

إن تصور الجدليتين للعلاقة بينهما فيه خلاف جذري كبير. فجدل الطبيعة (ينفي) جدل الغيب مرتدّاً إلى منهجية علمية شاملة تؤمن بوسائلها المادية في البحث. أمّا جدل الغيب فإنه لا ينفي جدل الطبيعة ولكنه يستحوذ عليه ويحتويه في قبضته الكلية بطريقة لا يستطيع جدل الأرض أن يكتشفها، لأنها تتم بمعزل عن مقاييسه، ولكنها مع ذلك تتم داخل زمانه ومكانه بقوة خفية لا نجد تفسيراً لها حتى في نظرية (العنصر المفقود)[1] في الطبيعة. فما ثمة وجود لهذا العنصر ولا اعتراف به لا في جدل الطبيعة ولا في جدل الغيب كذلك: (الّذي أحسن كلّ شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين) السجدة: ٧. فكيف يجري الأمر إذن حين يهيمن الغيب خارج دائرة المنظور؟، كيف يتحول الغيب إلى (حقيقة واقعية في حياة الإنسان)؟

جدل الغيب وجدل الإنسان:

اختار اللّه «موسى» ضمن تجربة محددة كشف فيها عن التطبيق الفعلي لوجود الغيب في حركة الواقع. تلك هي قصة «موسى» والعبد الصالح التي كثيراً ما يرجع إليها الصوفية لتحديد العلاقة بين الشيخ والمريد غير أن هذه القصة كما أوضَحَ بعضاً من جوانبها الشيخ الأكبر «محيي الدين ابن عربي»، ذو الذهنية التحليلية الفائقة القدرات، تؤكد لنا على معان

خطيرة في جدلية الغيب والطبيعة[٢]:

(وإذ قال موسى لفتاه لا أبرح حتّى أبلغ مجمع البحرين أو أمضي حقبا . فلمّا بلغا مجمع بينهما نسيا حوتهما فاتّخذ سبيله في البحر سربا. فلمّا جاوزا قال لفتاه آتنا غداءنا لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا. قال أرأيت إذ أوينا إلى الصّخرة فإنّي نسيت الحوت وما أنسانيه إلا الشّيطان أن أذكره واتّخذ سبيله في البحر عجبا. قال ذلك ما كنّا نبغ فارتدّا على آثارهما قصصا. فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنّا علما. قال له موسى هل أتّبعك على أن تعلّمن ممّا علّمت رشدا. قال إنّك لن تستطيع معي صبرا. وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا. قال ستجدني إن شاء الله صابرا ولا أعصي لك أمرا. قال فإن اتّبعتني فلا تسألني عن شيء حتّى أحدث لك منه ذكرا. فانطلقا حتّى إذا ركبا في السّفينة خرقها قال أخرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئا إمرا. قال ألم أقل إنّك لن تستطيع معي صبرا. قال لا تؤاخذني بما نسيت ولا ترهقني من أمري عسرا. فانطلقا حتّى إذا لقيا غلاما فقتله قال أقتلت نفسا زكيّة بغير نفس لقد جئت شيئا نكرا. قال ألم أقل لك إنّك لن تستطيع معي صبرا. قال إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني قد بلغت من لدنّي عذرا. فانطلقا حتّى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيّفوهما فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقضّ فأقامه قال لو شئت لاتّخذت عليه أجرا. قال هذا فراق بيني وبينك سأنبّئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا. أمّا السّفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردتّ أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كلّ سفينة غصبا. وأمّا الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا. فأردنا أن يبدلهما ربّهما خيرا منه زكاة وأقرب رحما. وأمّا الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربّك أن يبلغا أشدّهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربّك وما فعلته عن أمري ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا) الكهف: ٦٠ – ٨٢.

تبدو هذه الآيات في سياقها وكأنها تروي قصة رجل من (رجال اللّه) الموصلين إلى عالم الغيب وعلمه، فيخرقون السفن ويقتلون، ويقومون بأعمال تبدو في (ظاهرها) غير مفهومة ولكنها في (باطنها) من أمر اللّه. غير أن القصة ليست قصة العبد الصالح، ولكنها قصة «موسى» نفسه. وهي قبل كل شيء ليست قصة، ولكنها تحليل فلسفي لوجود اللّه في فعل الإنسان. وكان «موسى» هو المقصود بهذا الدرس التحليلي في المرتبة الأولى.

كان «موسى» قبل تلقّيه كلمات ربه في سيناء مؤمناً باللّه غير أنه مثل كثيرين من المؤمنين كان مشبعاً بقيم حضارية معينة؛ كانت في حال موسى هي الحضارة المصرية التي نشأ في أحضانها: (قال ألم نربّك فينا وليدا ولبثت فينا من عمرك سنين)الشعراء: ١٨. وكانت الحضارة المصرية بدورها، هي كلمة العصر في ذلك الوقت[٣] ومصر القطب الجاذب لسائر الحضارات المتوسطية. نال «موسى» عناية خاصة داخل القصر الفرعوني؛ ولكن ظل مرتبطاً بشعبه الذين تحولوا إلى فئة مضطهدة بعد انقضاء العصر الذهبي للملوك الآسيويين، وتحول السلطة إلى الفراعنة. كان موسى مؤمناً، والحضارة من حوله ترفض التوحيد، وكان موسى إسرائيليّاً والسلطة التي تكتنفه تعادي قومه، فبقي في حالة عداء مع السلطة وقيمها الدينية ولكن مع ذلك كان للمناخ الحضاري أثره في تكوين عقلية «موسى» ومنظوره للحركة وللأشياء.

وضحت لدى «موسى» منذ فترة مبكرة مواصفات السلوك القيادي. وقد كان ثمة توازن واضح بين جسمه القوي وصلابته الأخلاقية ورؤيته للأمور بميزان الأبيض والأسود، واندفاعه الذاتي في الاتجاه الذي يراه صحيحاً. بالإضافة إلى صفاء نفسه وضميره. يبدو لنا موسى دوماً كشخص طبيعي يتصرف على نحو عفوي بأخلاقية رفيعة، ومستعد دائماً لأن يهب نفسه في سبيل القضية التي تكون مدعاة إيمانه. لم تكن لديه مؤهلات أسطورية للنبوة ضمن ما درج الناس على فهمه عن طبيعة الأنبياء[٤].

خصائص موسى وتجربة الغيب المحسوس:

واصطفى اللّه «موسى» بكلماته، وأصبح نبيّاً كأرفع ما يكون الأنبياء المرسلون[٥]، وقاد بني إسرائيل نحو منعطفهم التاريخي الجديد (الخروج)[٦] مع ذلك كان أمام موسى درس هام لم يكن قد استوعبه بعد في صورته الدقيقة، ولأنه لم يكن من خاصيته الفكرية في السابق استيعاب هذا الدرس، فقد جاءت رسالته عبر مخاطبة اللّه المباشرة له[٧]، في حين أن جوهر الدرس هو المخاطبة غير المباشرة والفعل غير المباشر [سنعرض للفارق بين علاقة اللّه بالتجربة الإسرائيلية وعلاقته بالتجربة العربية].

كان «موسى» يرى الأشياء في ظاهرها وقد كان جوهر العقائد في عصره هو تجلي اللّه بالخارق من أعماله، وتجسيد إرادته بشكل ملموس. لم يكن المنظور الغيبي لفعل اللّه – دون خرق للعادة – وفي إطار شروط الزمان والمكان طريقة الرسالات السابقة في فهم

العلاقة باللّه [وهذا هو أساس التجربة المحمدية كما سنعرض لها لاحقاً] فكان لا بد من تطوير وعي الأنبياء بهذا الجانب المهم في بناء الحركة الكونية وعلاقة اللّه بتصريفها. لم يكن موسى مختلفاً عن بيئة عصره وما كان له أن يكون. كان يتعامل مع الأمور كيفما تعطيها حقائقها المعلنة له. وقد كرّس ذلك في حالته العقلية وسلوكيته الفكرية ما كانت ترسخه الحضارة المصرية وقتها من ثقة متزايدة للإنسان بنفسه نتيجة امتلاكه لبعض الوسائط العلمية في التعامل مع الطبيعة والسيطرة عليها وروح الاستقرار السائدة في تعلق سلوكه بناظمها من مواسم وزرع[٨].

كان دخول «موسى» مرحلة التعامل مع الغيب بمعزل عن المخاطبة المباشرة يستدعي سلوكية أُخرى في فهم الأشياء وعلاقاتها وحركتها فهماً جديداً لا ينفي الفهم الأول (موضعي) ولكن يستوعبه في إطاره الأشمل، الأوسع امتداداً، والأعمق بعداً حيث ينعكس الغيْب على ظاهر الأشياء.. أي كان على موسى أن يربط ما يظهر من الحقائق الموضوعية التي يعطيها الإدراك في عالم الزمان والمكان، بخلفياتها، أي امتدادها وعمقها، إلى عالم لا يسعه الزمان ولا المكان، أي عالم الغيب. حيث الإرادة مطلقة للّه والفعل كاملاً تحت هيمنته.

وكان لا بد أن يأتي الدرس لموسى، الذي يتلقى عن اللّه كلمات مباشرة عبر الحس المباشر أي التجربة المرئية[٩] ليدرك الصلة بين عالم الحركة الظاهرة وعالم الغيب، لا كصلة بين عالمين منفصلين يوجد في أحدهما اللّه الذي طلب موسى مرة رؤيته عياناً: (ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه قال ربّ أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف تراني فلمّا تجلّى ربّه للجبل جعله دكّا وخرّ موسى صعقا فلمّا أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أوّل المؤمنين) الأعراف: ١٤٣. ولكن كعالم واحد ممتد في بعضه، بحيث يبدو وضعنا الأرضي مظهراً لحقيقة أكبر منه تحتويه وتفعل فيه. كان على موسى أن ينتقل من رؤية البعد الواحد في الحركة الموضعية إلى البعد غير المرئي - البعد الغيبي. وكان على موسى أن ينفذ إلى هذا البعد الغيبي عبر البعد الموضعي نفسه بما تعطيه تجربته.

كان «موسى» مؤمناً قبل أن يسمع كلمات اللّه، وكان يعرف أن اللّه خالق كل شيء وبيده مقاليد الأمور فهو أحد الذين ورثوا فكر إبراهيم وإسحاق ويعقوب. وعاش في ظل

الرؤيا التي أودعها «يوسف» رحم الأرض المصرية، ولكن الإيمان بوجود خالق قدير شيء، وإدراك هيمنته الفعلية على عالم الحركة في الظاهر شيء آخر. وبالذات حين يرجع الأمر إلى ثقافة ذلك العصر. فالكل منا (يؤمن) بأن اللَّه موجود وإنه مهيمن ومطلق الإرادة، ولكن كم منّا (يعلم) أنه موجود بفعله الآني في عالم الظواهر؟ من منا يعلم حقيقة (القيومية)؟ من منا (يعلم) حقيقة (إن شاء اللَّه):؟ (ولا تقولنَّ لشيء إني فاعل ذلك غداً. إلاّ أن يشاء اللَّه واذكر ربّك إذا نسيت وقل عسى أن يهدين ربّي لأقرب من هذا رشداً). من منا يعلم حقيقتها بوصفها ارتداداً واعياً إلى اللَّه، في وقت يرى فيه الناس أنهم يتعاملون مع الظاهرة بأشكالها الموضعية دون حاجة عملية لهذه العبارة.. وإن قالها البعض فعلى سبيل العادة.

كان على «موسى» أن يعبر بوعيه من ظاهرة الحركة إلى خلفياتها، ومن أشكالها الموضوعية إلى حقائقها. ولأن موسى كان (محبوباً) عند اللَّه[10] وكان نبيّاً قائداً مسؤولاً، فقد آثره اللَّه بهذا الدرس. واختار له «معلماً» (ظاهراً) ليجسّد له فعل اللَّه (واضحاً) في الحركة الموضعية المباشرة. وليربطه بخلفياتها وأبعادها، ومن ثم يخلص به إلى ما تعنيه إرادة اللَّه وحكمة هذه الإرادة. ويدله على ما تحمله الهيمنة المطلقة من حقائق الرحمة.

الغيب المحسوس والترشيد الإخباري:

واصطحب المعلم «موسى» ووضعه منذ بداية الرحلة أمام فارق هام في طبيعة علمه قياساً إلى علم موسى، فعلم موسى (خبري): (وكيف تصبر على ما لم تُحط به خُبراً) الكهف: ٦٨. والعلم الخبري هو العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر، وهو في حال موسى المعلومة النقلية أو السماعية أو المعلومة الموضعية. وتلك ثقافة عصره. أما علم الرجل الصالح فهو علم متعلق بفهم الأمور في حقائقها عن اللَّه. وبما أن منهج العِلمين يختلف نوعيّاً، فقد جاء أسلوب العبد الصالح في تفهيم موسى أسلوباً (ترشيديّاً مقيداً إلى المعلومة الخبرية) كما هو حواره معه في المواقع الثلاثة، ولم يأتِ إيحائيّاً. في وقت نجد فيه أن طبيعة الترشيد بالموضوع كان يتطلب النهج الإيحائي ولكن ذلك لم يكن نهجاً موسويّاً وإنما كان نهجاً محمديّاً كما سنرى في الصفحات اللاحقة.

اتخذ الرجل أسلوب (الترشيد الخبري) كوسيط إدراكي بينه وبين موسى، أو ليعبر به فيما بين علمه اللدني[11] وعلم موسى الخبري. ونظراً لصعوبة اندماج النهجين فقد كان

اشتراط الرجل الصالح على موسى (الصبر): (قال ألم أقل لك إنّك لن تستطيع معي صبراً) الكهف: ٧٥. وفي حال هذا الشرط نفسه كان الرجل الصالح قادراً على تفسير دوافع موسى وطبيعته البشرية: (وكيف تصبر على ما لم تُحط به خبراً). ثم أضاف إلى اشتراطاً آخر: (قال فإن اتَّبعتني فلا تسئلني عن شيء حتّى أُحدث لك منه ذكراً) الكهف: ٧٠. وتكشف لنا هذه الآية عن سبب اشتراط الصبر على موسى، فالصبر يبدو سلبيّاً في حالة التعلم حين لا يفضي الترشيد إلى معلومة خبرية. غير أن الصبر هنا هو لحجب المعلومة الخبرية عن موسى مع وضعه في التجربة لتثير في نفسه التأمل والتفكير وهذا حاجز نفسي يضعه العبد الصالح بين التجربة وطبيعة موسى، ليحول موسى من توقع الخبر التفسيري لكل فعل، إلى تأمل موسى نفسه في الفعل. فالصبر هنا يأتي بمعنى إيجابي ودقيق أي جزءاً من منهج الترشيد. ولم يقطع العبد الصالح على نفسه الوعد لموسى بأن تأتي المعلومة محيطة بالأمر بل اكتفى بعطائه الوعد لجزء من المعلومة: (قال فإن اتبعتني فلا تسئلني عن شيء حتّى أحدث لك منه ذكراً) الكهف: ٧٠. ويكون بعض الذكر مقدمة يبني عليها موسى تأملاته ليحيط بالأمر كلّه. لذلك لا نتوقع أن يطرح العبد الصالح الأمر بكل جوانبه. وهذا هو أسلوب المنهج (الترشيدي الخبري) وقد صمم على هذا النحو لتكون نتيجته الانتقال بموسى من ظاهر الأمر إلى حقيقته، ومن موضعية الحركة إلى امتدادها الغيبي، وكيف تأتي هذه الحركة محمولة على أكتاف الرحمة المتجلية بقدرة اللّه المطلقة، وإن ظهر العكس أحياناً. إذ كان الرجل الصالح يدرك تجلي القدرة بالرحمة وكان يعرف آثارها: (فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنّا علما) الكهف: ٦٥.

قاد «المعلم» «موسى» إلى تجارب ثلاث: في الأولى خرق مركباً وفي الثانية قتل غلاماً وفي الثالثة بني جداراً. وعاتبه موسى على تصرفه في المرات الثلاث. صبر العبد الصالح على موسى، ولكن موسى لم يصبر على صبره فجعل التجربة الثالثة حداً بينهما وكان لموسى ما أراد.

في العتاب الأول (آية /٧١) ربط «موسى» بين الفعل ونتائجه بشكل موضعي جبري في حدود توقعاته الزمانية والمكانية المباشرة، فقيد الغرق بالخرق على مستوى الفعل، واعتبر الفعل من الصفات المنكرة. وفي العتاب الثاني (آية/٧٤) استنكر موسى قتل الغلام

بوصفه (نفساً زكية) ثم ربط ذلك بقياس قانوني (بغير نفس)، واعتبر الفعل فعلاً جهولاً لا تسنده قواعد المعرفة. وفي العتاب الثالث (آية/٧٧). خيره في اتخاذ أجر على معروف أسداه ببناء الحائط لمن لا يستحق، فأصحاب القرية سبق لهم أن رفضوا إطعامهما فجعل الخير قيمة غير مطلقة. ونلاحظ أن موسى وإن استنكر الفعل الأول والثاني أي الخرق والقتل، إلا أنه لم يساهم كما تقتضي طبيعته في بناء الحائط كمنطق الآية: (فانطلقا حتّى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيّفوهما فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقضّ فأقامه قال لو شئت لاتّخذت عليه أجرا) الكهف: ٧٧ أي أقامه العبد الصالح بمعزل عن موسى وإلا لجاءت الآية (فأقاماه).

ما هو (بعض الذكر) الذي أحْدَثَهُ العبد الصالح لموسى في تفسير هذه المواقف؟ في الموقع الأول أوضح له أن ما أحدثه بالسفينة لم يؤدِّ لغرقها. لم يؤد الخرق للغرق، فانتفى التلازم الشرطي للحركة هنا بقدرة إلهية غير مرئية. وإن الأمر للّه الذي قضى بعدم التلازم في الحركة. فالرجل في فعله لا يصدر بوعي عن نفسه ولكن عن اللّه: (وأمّا الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربّك أن يبلغا أشدّهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربّك وما فعلته عن أمري ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا) الكهف: ٨٢. وإن ما أحدث بالسفينة هو في ظاهره (عيب) ولكنه يحول دون مصادرة ملك من ورائهم لها متى وجدها صالحة للعمل، (الآية /٧٩). هذا درس في العناية الإلهية من طرف خفي من وراء حجاب الحركة الموضعية بشروطها ونهجها، وإن بدا الأمر (منكراً).

وفي الموقع الثاني أوضح له أن ذلك الغلام وإن كان (حدثاً صغيراً) إلا أنه ليس (نفساً زكية)، مؤكداً بذلك على أن القاعدة القانونية لمعرفة هذا الأمر لا تعكس الحقيقة دوماً فهي مقياس موضعي، وستكون نتيجة استمرار هذا الغلام في الحياة (طغياناً وكفراً). هكذا كان قتل الغلام رحمة بوالديه المؤمنين وقد يبدلهما اللّه بمن هو (خيراً منه زكاة وأقرب رحماً). هذا درس في العناية الإلهية من طرف خفي وإن بدا الأمر على غير حقيقته.

وفي الموقع الثالث أوضح له أن الجدار كان يخصّ غلامين يتيمين في المدينة، أودع أبوهما الصالح تحته كنزاً لهما. ودون أدنى شك فإن سقوط الجدار - الذي كان سينقضّ وقت وصولهما - من شأنه أن يكشف عن تلك الثروة المخبوءة تحته، فتتحول إلى أيدي

أصحاب القرية - قساة القلوب - يتخاطفونها فيما بينهم دون الرجوع لورثة الحائط. أو لم تكن (فأبوا أن يضيفوهما) دلالة على هذه القسوة؟

فلسفة التجارب الثلاثة:

كان العبد الصالح منتدباً من اللّه لتجسيد إرادته الغيبيّة في حركة المادة وبشكل ملموس ولذلك صبر على موسى مرات ثلاث. الفعل نفسه لم يأتِ خارقاً للعادة (خرق وقتل وبناء)، غير أن نتائج الفعل لم تكن لازمة شرطيّاً لمقدماته، وهكذا لم تغرق السفينة. كما أن حقائقه كانت تختلف عما تعطيه التجربة الموضعية المباشرة. لذلك لم يكن فعل العبد الصالح سوى نموذج لوجود اللّه في مسيرة الفعل البشري، دون أن يكون الوجود الإلهي واضحاً في الفعل كما هو وجود العبد الصالح في فعل ما فعل، ودون أن تكون حقائق الفعل ونتائجه واضحة للفهم البشري. وهكذا يحتجب اللّه عن الفعل البشري وهو موجود فيه وقابض على نتائجه. كان على موسى أن يدرك هذه الحقيقة بالذات (الاحتجاب والوجود في آن واحد) فلا تصبح رؤيته لفعل اللّه كما كان يراها بنو إسرائيل في ما يظهر من تدخله الخارق أي التدخل المادي المباشر كانفلاق البحر وتشقق الصّخر ليخرج منه الماء[١٢].

لا شك أن إدراك مثل هذا الأمر يحتاج إلى تدبر عميق وبطريقة خاصة. إذ إنه يصعب استنباط منهج لتحديد أسلوب الاستيعاب، وقد كان هنا مكمن مشكلة العبد الصالح مع موسى فاختار (الترشيد الإخباري)، غير أن هذا الأسلوب يعطي جزءاً من الحقيقة - كما ذكرنا - ولا يعطيها في معظمها اعتماداً على أن المطلوب ليس هو مجرد فهم الواقعة، ولكن تنمية قدرات الفكر والتأمل ليتكون لدى كل إنسان طريقته الخاصة، نهجه الخاص، (حكمته)، في فهم ورؤية فعل اللّه مجسداً في الحركة، أي وجود اللّه في الحركة وبكيفية غير (حلولية) وغير (ما ورائية) ليفهم بعد التيقن من هذا الوجود الحاضر حكمة اللّه في سياق الفعل والحركة أو (حكمة اتجاه الارادة) في الفعل أي لماذا قضى اللّه بأن يأتي الأمر على هذا النحو؟[١٣].

حكمة اتجاه الإرادة الإلهية في الفعل:

غير أن (تطبيق) هذا الفهم في الحركة، لا ينحصر في نماذج معينة من شأنها أن تعطينا

قواعد قياسية مطلقة. ولكننا متى فهمنا الأمر عبر نموذج واحد يصبح بمقدورنا سحب تعميم مبدئي على سائر النماذج الأخرى وهذا بالفعل ما كان يطمح إليه العبد الصالح. لذلك لم يأتِ اختيار النماذج عبثاً وتوافقاً مع مصادفات معينة. وهنا بالتحديد مفاجأة موسى الحقيقية التي أسند إليه أمر اكتشافها عبر الترشيد الإخباري، الذي يعطيه جزءاً من الحقيقة وليس كلها (قال فإن اتّبعتني فلا تسألني عن شيء حتّى أحدث لك منه ذكرا) الكهف: ٧٠.

لم تكن التجارب الثلاث سوى مراحل حياة «موسى» نفسه يعاد تطبيقها من جديد في الواقع الحيّ، ليدرك موسى وجود اللّه في مسيرة حياته الذاتية، وليخلص من ذلك إلى فهم عميق للهيمنة الإلهية الآنية وأنه لا مصادفة في الكون، وأن كل شيءمقدر بعلم دقيق ورحمة بالغة، وأن كل حركة ظاهرة في واقعها الموضعي هي امتداد لما هو أكثر اتساعاً وأعمق بعداً. وجود بلا حلولية وهيمنة بلا نفي لفاعلية الإنسان ومسؤوليته.

قد أعلم موسى (إخباريّاً) ببعض الذكر حول التجارب الثلاث. أمّا الذكر كله فقد تنزل (وحياً كاملا) على محمد لاختلاف في خصائص نبوّته وتكوينه الذاتي عن التجربة الموسوية، ولاختلاف في التجربة العربية عن التجربة الإسرائيلية. في الوحي إلى محمد اكتملت صورة الحقيقة وأمكن ربط التجارب الموسوية بالنماذج التي جعلها العبد الصالح أساس الحوار مع موسى. فكيف كانت تلك التجارب في حياة موسى قبل النبوّة؟:

(وأوحينا إلى أمّ موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليمّ ولا تخافي ولا تحزني إنّا رادّوه إليك وجاعلوه من المرسلين. فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوّا وحزنا إنّ فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين. وقالت امرأت فرعون قرّت عين لي ولك لا تقتلوه عسى أن ينفعنا أو نتّخذه ولدا وهم لا يشعرون. وأصبح فؤاد أمّ موسى فارغا إن كادت لتبدي به لولا أن ربطنا على قلبها لتكون من المؤمنين. وقالت لأخته قصّيه فبصرت به عن جنب وهم لا يشعرون. وحرّمنا عليه المراضع من قبل فقالت هل أدلّكم على أهل بيت يكفلونه لكم وهم له ناصحون. فرددناه إلى أمّه كي تقرّ عينها ولا تحزن ولتعلم أنّ وعد الله حقّ ولكنّ أكثرهم لا يعلمون. ولمّا بلغ أشدّه واستوى آتيناه حكما وعلما وكذلك نجزي المحسنين. ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوّه فاستغاثه الّذي من شيعته على الّذي من عدوّه فوكزه موسى

فقضى عليه قال هذا من عمل الشّيطان إنّه عدوّ مضلّ مبين. قال ربّ إنّي ظلمت نفسي فاغفر لي فغفر له إنّه هو الغفور الرّحيم. قال ربّ بما أنعمت عليّ فلن أكون ظهيرا للمجرمين. فأصبح في المدينة خائفا يترقّب فإذا الّذي استنصره بالأمس يستصرخه قال له موسى إنّك لغويّ مبين. فلمّا أن أراد أن يبطش بالّذي هو عدوّ لهما قال يا موسى أتريد أن تقتلني كما قتلت نفسا بالأمس إن تريد إلا أن تكون جبّارا في الأرض وما تريد أن تكون من المصلحين. وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى قال يا موسى إنّ الملا يأتمرون بك ليقتلوك فاخرج إنّي لك من النّاصحين. فخرج منها خائفا يترقّب قال ربّ نجّني من القوم الظّالمين. ولمّا توجّه تلقاء مدين قال عسى ربّي أن يهديني سواء السّبيل. ولمّا ورد ماء مدين وجد عليه أمّة من النّاس يسقون ووجد من دونهم امرأتين تذودان قال ما خطبكما قالتا لا نسقي حتّى يصدر الرّعاء وأبونا شيخ كبير. فسقى لهما ثمّ تولّى إلى الظّلّ فقال ربّ إنّي لما أنزلت إليّ من خير فقير فجاءته إحداهما تمشي على استحياء قالت إنّ أبي يدعوك ليجزيك أجر ما سقيت لنا فلمّا جاءه وقصّ عليه القصص قال لا تخف نجوت من القوم الظّالمين. قالت إحداهما يا أبت استأجره إنّ خير من استأجرت القويّ الأمين. قال إنّي أريد أن أنكحك إحدى ابنتيّ هاتين على أن تأجرني ثماني حجج فإن أتممت عشرا فمن عندك وما أريد أن أشقّ عليك ستجدني إن شاء الله من الصّالحين. قال ذلك بيني وبينك أيّما الأجلين قضيت فلا عدوان عليّ والله على ما نقول وكيل. فلمّا قضى موسى الأجل وسار بأهله آنس من جانب الطّور نارا قال لأهله امكثوا إنّي آنست نارا لعلّي آتيكم منها بخبر أو جذوة من النّار لعلّكم تصطلون) القصص: ٧ – ٢٩.

والآن نأتي إلى مماثلات التجارب الثلاث في حياة موسى نفسه:

كانت التجربة الأولى تجربة السفينة، فمن ورائها ملك يأخذ كل سفينة غصباً، وهي تماثل تجربة حياة موسى الأولى في التابوت حين ألقته أمّه في اليمّ ومن ورائه فرعون آمراً بقتل كل طفل إسرائيلي. لم تغرق السفينة وهي تطفو بخرقها على سطح البحر، كذلك لم يغرق التابوت والموج يتقاذفه وبداخله رضيع لا يملك من أمره شيئاً. ويقع التابوت بصغيره في قبضة فرعون الذي هَمَّ بقتله، إلا أن اللّه يلقي بحب الرضيع في قلب امرأته، فيبقي على حياته. وتمضي العناية في تفوقها فيرد موسى إلى أمّه لترضعه بعد أن حرم اللّه عليه المراضع وتبلغ العناية الإلهية ذروتها في أن يكون فرعون نفسه كفيلَ موسى:

(ولقد منّنا عليك مرّة أخرى. إذ أوحينا إلى أمّك ما يوحى. أن اقذفيه في التّابوت فاقذفيه في اليمّ فليلقه اليمّ بالسّاحل يأخذه عدوّ لي وعدوّ له وألقيت عليك محبّة منّي ولتصنع على عيني. إذ تمشي أختك فتقول هل أدلّكم على من يكفله فرجعناك إلى أمّك كي تقرّ عينها ولا تحزن وقتلت نفسا فنجّيناك من الغمّ وفتنّاك فتونا فلبثت سنين في أهل مدين ثمّ جئت على قدر يا موسى) طه: ٣٧ – ٤٠. هذا نموذج من العناية الإلهية المترابطة الحلقات في الفعل. موج لا يغرق التابوت.. ويقذفه إلى عدو يكفله.. وتُحرّم عليه المراضع ليرد إلى أمّه. وهو أيضاً نموذج عن كيفية التصرّف الإلهي في حركة الإنسان، وظواهر الطبيعة بما يخرج عن شروطها المرئية، ويجب أن نلاحظ هنا وبدقة أن اللّه كان قادراً على العناية بموسى وهو في كنف أمّه لولا خوف أُمّه على بقائه معها. فالقذف في التابوت واليمّ هو خيار ثانٍ طرحه اللّه أمامها: (وأوحينا إلى أمّ موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليمّ ولا تخافي ولا تحزني إنّا رادّوه إليك وجاعلوه من المرسلين) القصص: ٧. وهذا ما يوضح أن التصرف الرباني أمام موقف محدّد ليس مقيداً دوماً بأسلوب معين، بل يفعل اللّه بقدرته المطلقة كيف شاء.

وكما لم يصبح الغرق في السفينة لازماً شرطيّاً لخرقها بل نتج عنه إنقاذها، كذلك فإن فعل إلقاء التابوت في اليمّ لم يأتِ كمقدمة شرطية للغرق ولا كان الأمر لدى وقوع موسى في يد فرعون. إذن نلاحظ بتركيز شديد أن نتائج الأعمال حين يتحكم اللّه فيها بقدرة خفية، لا تنتج عنها النتائج المتوقعة شرطيّاً فقد أضلّ اللّه فرعون عن قتل موسى وسخّره له كفيلاً.

وكانت التجربة الثانية قتل الغلام (النفس الزكية) فيما بدا لموسى بغير نفس وهي تماثل تجربة المرحلة الثانية من حياة موسى حين وكزه لأحدهم فقضى عليه. فموسى لم يقصد القتل ولا سعى إليه بوسائله المعروفة، إذ إن الوكز هو ضرب من الدفع وليس أسلوباً للقتل، ولكن خلافاً للأسلوب وللقصد أفضت الوكزة إلى القتل، وقد رأى موسى أن القتل قد نتج شرطيّاً عن فعله فقال: (هذا من عمل الشيطان إنّه عدوٌّ مضلٌّ مبين) القصص: ١٥ ثم اتجه إلى اللّه مستغفراً: (قال رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي فغفر له إنّه هو الغفور الرحيم) القصص: ٦١.

لو راجع موسى هنا هذه الواقعة في تجربته مع العبد الصالح لاكتشف أن ذلك القتل

كان مقدراً، وإن اللّه قد أجراه بكيفية أدت إليه دون أن يكون موسى مسؤولاً مسؤولية (حقيقية)، ولكن مجرد مسؤوية (ظاهرية)، لأن القتل قد ارتبط في عقله بنتائج فعله شرطيّاً، في حين قد برأه اللّه حين حدّد الموقف بعبارة (فوكزه) موسى وبرأه اللّه حين أجرى قتل الغلام على يد العبد الصالح أمامه بياناً وتشير الآية: (إذ تمشي أختك فتقول هل أدلّكم على من يكفله فرجعناك إلى أمّك كي تقرّ عينها ولا تحزن وقتلت نفسا فنجّيناك من الغمّ وفتنّاك فتونا فلبثت سنين في أهل مدين ثمّ جئت على قدر يا موسى) طه: ٤٠ إلى وعي موسى بظاهر الأمر، أي التلازم بين الوكزة والقتل حيث لا تلازم موضعي كخرق السفينة وغرقها. ولأن موسى لم يكن على وعي بهذه الحقيقة في ذلك الوقت، فقد خاطبه اللّه مؤخراً ضمن وعيه القبْلي للحادثة، وكان في بداية نبوّته فأكّد له المغفرة في حين أن اللّه قد أوضح له في بداية حواره معه في سيناء: (وألقيت عليك محبّة منّي ولتصنع على عيني) طه: ٣٩. وفي موضع آخر في نفس السورة: (واصطنعتك لنفسي) طه: ٤١. ومطلع نموذجنا في سورة القصص يبتدىء بتقدير إلهي مسبق لأوضاع موسى الحياتية: (وأوحينا إلى أمّ موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليمّ ولا تخافي ولا تحزني إنّا رادّوه إليك وجاعلوه من المرسلين) القصص: ٧. كلّ هذه التأكيدات كانت ستدل موسى على أن اللّه لم يكن ليسلمه للانحراف. أما ما هو السر في تلك الحادثة بحيث يجعل اللّه الوكزة مؤدية إلى القتل؟ كان ذلك دفعاً لموسى إلى خارج مصر وقد اختار اللّه تلك الكيفية. ومما يوضح هذا المعنى قول الآية: (إذ تمشي أختك فتقول هل أدلّكم على من يكفله فرجعناك إلى أمّك كي تقرّ عينها ولا تحزن وقتلت نفسا فنجّيناك من الغمّ وفتنّاك فتونا فلبثت سنين في أهل مدين ثمّ جئت على قدر يا موسى) طه: ٤٠.

تركيب الآية هنا فيه التتابع المشروط ببعضه (قتل - هروب - لجوء إلى أرض مدين - ثم نبوة)، فهي أحداث تتتابع عن بعضها لتختتم بشكل منطقي في نهايتها وجئت: (على قدر ياموسى) طه: ٤٠. فالقدر كان يلازم تحركاته ويوجهها، يخرجه من مصر خائفاً ليقوده إلى أرض مدين ثم يوحي اللّه إليه كلماته وبتوقيت معين.

واعتراض «موسى» على قتل النفس الزكية يقابله اعتراضه على ذاته هو نفسه في قتل ذلك الرجل، فيوضح اللّه له أن الفعل في كلتا الحالتين قد جاء ضمن تقدير إلهي قائم على العلم بحقيقة النفسَين. فما يدري موسى أن ذلك الرجل كان (يرهق أهله طغياناً وكفراً)

وهو أي (الرجل) المتصدّي بالعنف للمؤمنين من شيعة موسى، والعنف دلالة الطغيان وهو واضح في تصرّف الرجل المقتول الذي نتج عنه أن استغاث الرجلُ الآخرُ بموسى واستجاره. كان الرجلان في حالة اقتتال، هذا من شيعته وهذا من عدوه، وقد أوضح اللّٰه رأيه في أعداء موسى وشيعته: (نتلوا عليك من نبإ موسى وفرعون بالحقّ لقوم يؤمنون. إنّ فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة مّنهم يذبّح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنّه كان من المفسدين. ونريد أن نمنّ على الّذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمّة ونجعلهم الوارثين. ونمكّن لهم في الأرض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون) القصص: ٣ – ٦.

إذن وبمنطق هذه الآيات كان تقدير اللّٰه للرجل المقتول أنه من قوم استضعفوا غيرهم وعلوا عليهم بالفساد والطغيان، وأن اللّٰه قد قدر انتصار الذين استضعفوا في الأرض أي شيعة موسى ضدّ أعدائهم وقد كان الرجل من هؤلاء الأعداء أي كان طاغياً كافراً كما توضح الآية: (ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوّه فاستغاثه الّذي من شيعته على الّذي من عدوّه فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشّيطان إنّه عدوّ مضلّ مبين) القصص: ١٥. فالرجل المقتول كان باغياً طاغياً من جنود فرعون وهامان وهذا ما يماثل حالة الغلام تماماً وتلك كانت حقيقته. وقد أجرى اللّٰه القتل بالوكز لينفذ مشيئته في حياة موسى وبني إسرائيل من ناحية وفي الرجل نفسه من الناحية الأُخرى.

تلك كيفية في فعل اللّٰه وذلك تقديرها وكانت هذه هي دلالة الدرس الثاني لموسى في تلك الجولة بصحبة العبد الصالح.

وكانت التجربة الثالثة في بناء الجدار مماثلة للمرحلة الثالثة من حياة موسى، وهي مرحلة وروده ماء مدين. فهناك أولاً (التوقيت) فقد ورد موسى ماء مدين ليجد في الحال بنتين تذودان. وفي التجربة المقابلة يصل موسى والعبدُ الصالح ليجدا في الحال جداراً يريد أن ينقض أي جنح فعليّاً للسقوط، فكما يعني تقدم أو تأخّر موسى زمنيّاً في وروده ماء مدين ألا يجد البنتين، كذلك الأمر بالنسبة لوصولهما لحظة توقيت انقضاض الجدار على الأرض. وهي عبارة استخدمها اللّٰه هنا موحياً بسرعة الصقر الجانح لتشد الانتباه نحو عنصر (التوقيت) في المسألة. وهناك ثانياً (البنتان) وهما تقابلان (اليتيمان) وكلاهما في

وضع الضعف، وتستمر المقابلة بين (أبونا شيخ كبير) وحالة الوفاة لدى والد اليتيمين... وكلاهما صالح... أبو البنتين... ووالد اليتيمين. وتستمر المقابلة بوضوح فأهل القرية قساة القلوب (فانطلقا حتّى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيّفوهما فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقضّ فأقامه قال لو شئت لاتّخذت عليه أجرا) الكهف: ٧٧ في مقابل رعاء مدين الذين بلغت بهم القسوة ألا تستطيع البنتان معهم سقياً.

ماذا فعل «موسى» بعد أن وصل بتوقيت محدد إلى أرض مدين فوجد البنتين تذودان من بين الرعاء؟ سقى لهما. وماذا فعل العبد الصالح بعد أن وصل هو وموسى بتوقيت محدّد إلى الحائط الذي يريد أن ينقض وتحته ثروة مخبوة ليتيمين؟ عمد العبد الصالح وحده إلى بناء الجدار، وعارض موسى فعله بطلب الأجر مقابل ما بني. فلماذا ساعد موسى هناك ورفض هنا؟

كان الأمر في مدين واضحاً وإخبارياً: (ولمّا ورد ماء مدين وجد عليه أمّة من النّاس يسقون ووجد من دونهم امرأتين تذودان قال ما خطبكما قالتا لا نسقي حتّى يصدر الرّعاء وأبونا شيخ كبير) القصص: ٢٣. أما الأمر هنا فقد جاء على نحو آخر خاص: (وأمّا الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربّك أن يبلغا أشدّهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربّك وما فعلته عن أمري ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا) الكهف: ٨٢ ، لذلك تعامل موسى في مدين بمنطق الرحمة الواضحة الأسباب، أما هنا فقد رفض موسى التعامل إلا بمقابل متكافىء، علماً بأنه قد تعهد للعبد الصالح بألا يعصي له أمراً ولكنه لم يبْن معه الجدار. في وقت لم يفعل العبد الصالح هنا إلا عين ما فعل موسى في أرض مدين[١٤].

هنا يأخذ المعنى منعطفاً خطيراً في تجربة «موسى» إذ يوضّح اللّه له من خلال الأبعاد الغيبية في فعل العبد الصالح – وهي أبعاد غير معلومة لموسى في بناء الجدار – إن على الإنسان أن يلتزم بكلمة اللّه التزاماً مطلقاً لأن اللّه محيط بأبعاد الفعل الذي يطلبه من عبده بأكثر من إحاطة عبده به. ولكي لا يبطل اللّه وعي الإنسان بمعنى الأمر الإلهي فقد جعل أمره هنا في بناء الجدار قائماً على نفس أسس الرحمة التي قادت موسى إلى نفس الفعل تجاه البنتين في أرض مدين. إذن ليس ضرورياً أن يحيط الإنسان بأبعاد الفهم الإلهي للفعل لينصاع إلى تنفيذه علماً بأن الأمر الإلهي هو تجسيد لرحمة مطلقة وعناية مطلقة كما

وضحت في موقف موسى نفسه من البنتين وأبوهما الشيخ الكبير.

لعلنا نلاحظ هنا أن «موسى» لم يكن يرفض للّه أمراً، ولكنه كان كثيراً ما يعمد إلى طرح تحفّظاته الخاصة، وكثيراً ما يصيبه الاضطراب النفسي تجاه المواقف التي لم يكن يحيط بعلمها، فكان يطرح المحاذير ولا يعطي التوقيت (التقدير الزمني) منظوره الإلهي. فحين قضى اللّه إليه أمر الرسالة إلى قوم فرعون نظر في استعداداته الذاتية ومواقفه السابقة في أرض مصر وطرح أمام اللّه محاذيره: (قال ربّ إنّي قتلت منهم نفسا فأخاف أن يقتلون. وأخي هارون هو أفصح منّي لسانا فأرسله معي ردءا يصدّقني إنّي أخاف أن يكذّبون) القصص: ٣٣ - ٣٤.

وفي صيغة أُخرى: (قالا ربّنا إنّنا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى. قال لا تخافا إنّني معكما أسمع وأرى) طه: ٤٥ — ٤٦.

فاللّه هنا يؤكد لموسى حضوره التام في الفعل. وأنه بغض النظر عن حدة المواجهة مع قوم فرعون فإنهم لن ينالوا من موسى وأخيه شيئاً: (قال سنشدّ عضدك بأخيك ونجعل لكما سلطانا فلا يصلون إليكما بآياتنا أنتما ومن اتّبعكما الغالبون) القصص: ٣٥.

كلها محاذير يطرحها موسى من زاوية رؤيته لواقع الأمور، ويعطيه اللّه تأكيدات على تصرفه، فالعقل الموسوي كان متعلّقاً في رؤية الحركة بشروطها الموضوعية ولذلك نجده يطلب عنصراً مساعداً من داخل هذه الحركة نفسها - (أخاه هارون) - بالإضافة إلى العنصر الغيبي من خارجها ولاعتبارات واقعية أيضاً فيجيزه اللّه إلى طلبه. ومع كل هذه الضمانات الغيبية يحسّ موسى في مرحلة التطبيق العملي لرسالته بنوع من الارتباك حين حانت لحظة التحدّي بينه (بآيات اللّه) وبين السحرة: (قالوا يا موسى إمّا أن تلقي وإمّا أن نكون أوّل من ألقى. قال بل ألقوا فإذا حبالهم وعصيّهم يخيّل إليه من سحرهم أنّها تسعى. فأوجس في نفسه خيفة موسى. قلنا لا تخف إنّك أنت الأعلى) طه: ٦٥ - ٦٨.

لم يكن «موسى» شاذّاً في هذا الموقف، فالانتقال بالوعي من شروط الحركة وظواهرها ودلالاتها في الواقع الموضوعي، إلى فعل اللّه فيها غيباً، أمر يصعب على الفكر مجاراته ويحتاج إلى تطوير خاص للاستعدادات الإنسانية. بل يصعب مجاراة اللّه في حكمته وتقديره للأمور وفهم كيفية تصرّفه بالقدرة في الفعل. وهذه الحالة لا تنطبق على موسى فقط ولكن على كثير من الأنبياء أنفسهم صلوات اللّه وسلامه عليهم، فمن قبل أراد

إبراهيم أن يستيقن من كيفية الفعل الإلهي بالحياة في الموت فسأل ربه أن يريه كيف يحيي الموتى: (وإذ قال إبراهيم ربّ أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئنّ قلبي قال فخذ أربعة من الطّير فصرهنّ إليك ثمّ اجعل على كلّ جبل منهنّ جزءا ثمّ ادعهنّ يأتينك سعيا واعلم أنّ الله عزيز حكيم) البقرة: ٢٦٠.

ومن قبل تساءل زكريا: (قال ربّ أنّى يكون لي غلام وكانت امرأتي عاقرا وقد بلغت من الكبر عتيّا) مريم: ٨.

وحين يورد اللّه هذه الأمثلة في القرآن فإنه يشير بذلك ضمناً إلى صعوبة أن يدرك البشر مثل هذه الأوضاع على حقائقها. وإن أدركها البعض فسرعان ما يتعلقون بالغيب تعلقاً كلياً ويستغرقون فيه إلى درجة يغيبون معها عن عالم الحس نفسه، بما فيه من شروط موضوعية قضاها اللّه في الحركة فيصدر عنهم ما لا يفهمه كثير من الناس وتستحيل رؤاهم إلى رموز. غير أن تجربة موسى كانت مختلفة تماماً والسر في اختلافها لا يرجع إلى نقص في استعدادات موسى كنبي - وهنا مكمن الخطورة لمن يفهم الأمر على نحو سلبي في معرض النقد الجاهل لموسى - ولكن لأن موسى قد خلق على طبيعة قائد لشعب وكعنصر مواجه لفرعون: (إنّ فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبّح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنّه كان من المفسدين. ونريد أن نمنّ على الّذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمّة ونجعلهم الوارثين. ونمكّن لهم في الأرض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون) القصص: ٤ — ٦.

إذن طبيعة «موسى» نفسها العقلية والنفسية قد ركّبت على أساس دور معين؛ دور قيادة شعب مضطهد، وضمن ظروف قاسية جداً، فأتى خلقه صلباً في جسمه وأخلاقيته: (قالت إحداهما يا أبت استأجره إنّ خير من استأجرت القويّ الأمين) القصص: ٢٦.

لذلك كان من طبيعة موسى أن يتصدر لحمل المواقف المبدئية، وأن تنمو لديه عصبية خاصة تجاه قومه، فحين يتعرض أحدهم لظلم آخر ويستجير به يبادر لإجارته. فكل نبي كان يتميز بخصائص معينة، وكانت رسالته تتميز بخصائص معينة في إطار النبوّة العامة. ما عدا «محمد» الذي جاءت رسالته كلية وتركيبه الذاتي جامعاً، دون أن يعني ذلك نقصاً مقابلاً في نبي من الأنبياء فكل منهم جاء ليجسد إرادة إلهية محددة في تكوينه.

من هنا كان اختيار القرآن «لموسى» كنموذج يتكرر ذكره في القرآن اختياراً دقيقاً

بوصفه الأقرب إلى تجسيد الطبيعة البشرية، وشخصية القائد ضمن مهمة معينة محددة في إطارها التاريخي والموضوعي. وليؤكد لنا القرآن عبر ميزات شخصية موسى المرتبطة بالحركة في واقعها، وتوجيه اللّه له إلى النظر في الأبعاد الغيبية وجعلها المهيمنة على تجربته، كما أوضحت التجارب الثلاث، أن فعل اللّه فيه أي في تجربة موسى كان أكبر من فعل الواقع الموضوعي ومعطياته الظاهرة.. فمن ناحية كانت طبيعة موسى كقائد مشدودة إلى معاني الفعل الذاتي. ولكنه كنبي قائد كان لا بد أن يشد إلى معاني القدرة والتوجيه الإلهيين لتكتمل فيه خصائص العلم والحكمة: (ولما بلغ أشدَّه واستوى آتيناه حكماً وعلماً وكذلك نجزي المحسنين) القصص: ١٤. فاللّه قد حفظ لموسى - كما خلقه - الحد الأدنى لطبيعته البشرية ليكون قابلاً لدواعي الفعل الذاتي مع ربط وعيه بالغيب وهكذا جاء تكوينه مزيجاً بين العلم الموضوعي والحكمة الغيبية. وذلك ضمن طبيعته كنبي قائد.

الإرادة الإلهية وفلسفة التوقيت والتزامن:

إذن ما نراه من حوار بين اللّه و«موسى» - حين يلجأ موسى إلى طرح تحفظاته ومحاذيره الذاتية - يجب فهمه ضمن هذا الإطار. فما كان موسى ليعصي للّه أمراً غير أن الانصياع الكلي لأمر اللّه يتطلب حكمة دقيقة وانضباطاً عسيراً. من هذه الجوانب الدقيقة جداً مسألة (التوقيت): فحين واعد اللّه موسى جاء موسى متقدماً عن الموعد ظناً منه أن ذلك من شأنه أن يقربه إلى ربه. غير أن نتائج عدم التزام موسى بدقة التوقيت كانت وخيمة: (وإنّي لغفّار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثمّ اهتدى. وما أعجلك عن قومك يا موسى. قال هم أولاء على أثري وعجلت إليك ربّ لترضى. قال فإنّا قد فتنّا قومك من بعدك وأضلّهم السّامريّ. فرجع موسى إلى قومه غضبان أسفا قال يا قوم ألم يعدكم ربّكم وعدا حسنا أفطال عليكم العهد أم أردتّم أن يحلّ عليكم غضب من ربّكم فأخلفتم موعدي) طه: ٨٢- ٨٦.

رجع «موسى» غضبان أسفاً إلى قومه بعد أن أخبره اللّه بأنهم قد فتنوا من بعده حين تركهم متعجلاً لموعده مع اللّه. وليجلي اللّه حكمة أمره في التوقيت وأن التوقيت لم يكن عبثاً فقد جاء حوار موسى مع قومه حول مسألة التوقيت نفسها: (فرجع موسى إلى قومه غضبان أسفا قال يا قوم ألم يعدكم ربّكم وعدا حسنا أفطال عليكم العهد أم أردتّم أن

يحلَّ عليكم غضب من ربّكم فأخلفتم موعدي) طه: ٨٦ فهل طال على موسى نفسه انتظار الموعد فقدر الزمن تقديراً ذاتياً وعجل إلى اللّه؟ إن اللّه لم يخاطب موسى كما خاطب موسى قومه فهناك فرق بين اللّه وموسى، وبين موسى وقومه، ولكن هذه الحادثة بالذات (عجلة موسى إلى ربه) وعدم التزامه بحكمة التوقيت رغبة منه في إرضاء اللّه، تجعل لتلك الدروس التي تلقاها موسى على يد العبد الصالح قيمة أساسية.. وصوله إلى أرض مدين بتوقيت تواجد البنتين على البئر ووصولهما إلى القرية حال جنوح الجدار للانقضاض.. ومجرى حياة الإنسان نفسه محكوم بفعل التوقيت الحكيم: (ثم جئت على قدر ياموسى) طه: ٤٠.

فاللّه لا يهيمن على الحركة الكونية في ظواهرها وأشكالها وحركتها ولكن أيضاً في توقيتها، أي عامل الزمن نفسه. وبذلك تتجلى قدرة اللّه في ضبطه للزمان والمكان ضمن حركتهما في المجال الواحد، فكما هي تجليات قدرته في الظاهرة كذلك تجلّيات قدرته في سياقها الزمني.

فالإنسان كموسى يتعجل قضاء اللّه في الأمور إن خيراً أو شرّاً، ويفوته التقدير الإلهي لعامل الزمن، ولا يدرك حكمته. وهكذا الإنسان؛ كثيراً ما ينظر إلى توقيت الأحداث نظرة المصادفة العبثية دون أن يفهم لماذا يتمّ أمر ما في وقت محدد. بعضهم يظنها (مصادفة حسنة) والبعض يظنها (مصادفة سيئة) وقليل من يفكر في حكمة التوقيت والمعاني الكامنة في السياق الزمني للأحداث.

القيمة الفلسفية لتجربة موسى:

إن المفهوم الفوضوي للمصادفة أمر ينفيه القرآن نفياً باتّاً بما يدفع الإنسان لفهم عنصر التوقيت في الحركة الكونية المنضبطة زماناً ومكاناً في سياقها. وحين نفى اللّه العبثية في تحديد موعده مع موسى، فإنما كان ينفي في الأصل مفهوم العبثية كلّها في متقابلات حركة الظواهر الطبيعية والبشرية، بحيث يجب أن يتأمل الإنسان في داخل جوف الزمان والحركة ويتحرّى السياق الزمني للأحداث. فهل تأتي الأحداث في هذا الكون مصادفة؟ أم هي تتولد عن بعضها في اتجاه محكوم بحكمة التقدير الإلهي في الزمان؟ وبمعنى آخر ما هي حكمة المفهوم الإلهي في العلاقة الزمنية بين الأحداث؟ يكفينا في هذا الفصل أن نؤكد على نفي اللّه لمعاني المصادفة العبثية في تقابل الظواهر وأن الأحداث في علاقاتها

الزمانية تأتي محكومة بناظم دقيق: (الّذي له ملك السّماوات والأرض ولم يتّخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك وخلق كلّ شيء فقدّره تقديرا) الفرقان: ٢.

هذا ما نسميه بـ (حكمة التوقيت) وهو علم دقيق له دلالاته الحية في الحركة الموضعية كما أن له دلالاته الحية في التصريف الإلهي. علم التوقيت هو علم السياق الزمني للأحداث ودلالاتها ومصيرها من حيث الاتجاه النهائي لها. وفي القرآن مؤشرات كثيرة على هذا المعنى الذي ينفي مفهوم المصادفة العمياء ويجعل لتقابل الأحداث واتجاهها ناظماً إلهيّاً وموضعيّاً.

تماماً كما أن الظواهر مساقة في تشكلها المادي (مكانيّاً) إلى إنتاج الظاهرة الطبيعية ذات المعنى الإنساني، كذلك فإن نفس هذه الظواهر مساقة في تقابل تأثيراتها (زمانيّاً) بتوقيت إلهي دقيق. فالناظم هنا ناظم زماني ومكاني في آن واحد. إن الزمن التطوري للظواهر يتحكّم في نتائجها بعامل التوقيت بما ينفي مفهوم المصادفة والعبثية في كل النتائج: (إذ تمشي أختك فتقول هل أدلّكم على من يكفله فرجعناك إلى أمّك كي تقرّ عينها ولا تحزن وقتلت نفسا فنجّيناك من الغمّ وفتنّاك فتونا فلبثت سنين في أهل مدين ثمّ جئت على قدر يا موسى) طه: ٤٠ و(وما أعجلك عن قومك ياموسى) طه: ٨٣.

فالناظم الزماني للأحداث هو مقابل للناظم المكاني لحركتها، غير أننا وإن كنّا بتحليل معيّن نستطيع أن نقترب من فهم الشروط الموضعية للناظم المكاني إلا أن الأمر يقتضي حكمة معينة في فهم الناظم الزمني للأحداث في تقابلها وهذه الحكمة لا يمكن استمدادها إلا بفهم أولي لاتجاه الإرادة الإلهية في الحركة نفسها. وهذا ما لم يكن واضحاً «لموسى» حين أتى ماء مدين ليرتبط حضوره بوجود البنتين وليعول الشيخ ويتزوج إحداهما ثم يتجه لاستكمال قدره. كذلك لم يكن الأمر واضحاً له حين ارتبط قتله لعدوه بالهروب إلى ماء مدين. فالأحداث في ناظمها الزمني مربوطة بإمكانية فهمنا لحكمة النتائج وهذا منهج عسير ولكننا سنكتشف في الصفحات القادمة - إن شاء اللّه - بعضاً من تطبيقاته الموضوعية.

خلاصة الأمر هنا أن اللّه قد أراد «لموسى» أن يربط بين الغيب والواقع ليعبر من خلال وحدتهما إلى تجربته الوجودية، ويتفهم طبيعة مساره في الحياة. والتجربة الموسوية تجربة غنيّة جداً في هذا المجال، ولا تتسع هذه الصفحات لتحليلها بشكل متكامل، وقد أخذنا

منها جانب الربط بين الغيب والواقع لنوضح فعل اللّه الآني في مسيرة الفعل البشري، أي حضوره في الحركة الآنية على نحو مهيمن دون أي مساس بأصول الحركة الواقعية.. التي تعطي للفعل البشري أوضاعه الذاتية. وقد كان يهمنا أن نركز على كيفية التصرف الإلهي الآني في الحركة (بشكليها الطبيعي والبشري) لنخلص إلى مبدأ هام حول أبعاد القدرة الإلهية في الفعل وحول التوقيت أي الناظم زمانياً ومكانياً[١٥].

وبوضوح هذا البعد عن فعل القدرة الإلهية آنياً وبشكل محكم ننتقل إلى دراسة تأثير ذلك في مسيرة الإنسان الكونية وبنائه الحضاري وتداخل القدرة الإلهية بالفعل الذاتي للإنسان مما يؤدي إلى نتائج موضوعية معينة.

ملحق الفصل الثاني

(تعقيبات - شروحات - هوامش)

(١) توّهم العنصر المفقود في الطبيعة:

ظل الفكر البشري الديني - ما قبل النظريات العلمية في الطبيعة - يعتقد بوجود عنصر مفقود في قوة الظواهر الطبيعية وحركتها يبرهن من خلاله على وجود القدرة الإلهية المهيمنة. فاستخدم هذا المفهوم للتأكيد على ضرورة وفعالية (التدخل الإلهي) لسد النقص في مكونات الخصائص الطبيعية وتفاعلات ظواهرها وحركتها.

ويأتي هذا المفهوم تالياً للمفهوم (الإحيائي) الذي كان يعطي ظواهر الطبيعة صفة النفوس (الحية) وبما يماثل الكينونة البشرية. غير أن اكتشاف مبدأ الانتظام النيوتوني للكون بمفهوم التجاذب والكم قد أعاد لظواهر الطبيعة خصائصها وقوانينها بحيث بدت مستقلة عن أي هيمنة خارجية عليها، فحلت السببية العلمية في شكلها الميكانيكي أو الآلي الأول محل العنصر المفقود، غير أن مقتضيات الإيمان بالله - كخالق مهيمن - استوجبت تفسيراً فلسفياً آخر يتلاءم مع المفهوم والتصور العلمي الجديد للكون، فقيل بمفهوم (الدفعة الإلهية الأولى)، بمعنى أن الله قد خلق الكون ابتداءً وقدر فيه سننه فلم يعد بحاجة إلى تدخل جديد، وأن مهمة الإنسان أن يكتشف هذه القوانين ويتعامل معها، دون أن يطلب تدخلاً إلهياً أو (عناية) إلهية.

«إن نظرية الجاذبية الأرضية لنيوتون وإنجازاته الأخرى في العلوم الفلكية تمثل آخر الحلقات في اختفاء صورة أرسطو للكون والتي بدأت بكوبرنيكوس. إن رؤية الكواكب وهي تتحرك بفضل محركها الأول أو بالملائكة بأمر من الخالق قد استبدلها نيوتون بذكائه بميكانيكية تعمل تبعاً لقوانين طبيعية لا تحتاج إلى قوى دائمة، ولكن تحتاج إلى العناية الإلهية لخلقها ولدورانها في أفلاكها.

لم يكن نيوتون نفسه متأكداً من ذلك، وللتهرب من الحقيقة، ترك الباب مفتوحاً

لضرورة وجود العناية الإلهية لاستقرار النظام الفلكي، ولكن جاء لابلاسLaplace وأغلق هذا الباب واستغنى عن العناية الإلهية، أما الحل الذي توصل إليه نيوتون فيشمل كل الطرق الضرورية للتنبؤ بمراكز القمر والكواكب وأنهى بذلك كل التساؤلات عن وجود العناية الإلهية وهنا شعر نيوتون بأنه أكمل مهمته وتفسيره بحيث أصبح لا يتقبل أسئلة أخرى.

تخطى نيوتون الهدف الذي كان يريد الوصول إليه وهو وجود حركة مطلقة بقوله: كما جاء على لسان أصدقائه أتباع أفلاطون: «هذا الفضاء هو الإحساس والإدراك والعقل المدبر، هو الخالق الذي يجب أن يكون أمره مطاعاً». بهذه الطريقة تجنب الحيرة بين النظريات النسبية، أما نظريته فلم تعط الأسباب التي من أجلها تدور كل الكواكب في فلك ولحد وفي نفس المسار وهو ما حاول ديكارت إيجاد حلّ سهل لدورانه. وبأمانة أخفى نيوتون جهله في موضوع الخلق بفرضه بأن ذلك (كانت إرادة اللّٰه في بدء الخليقة)».

«صحب نجاح نيوتون بعض المساوىء، فقد كانت قدراته فائقة وأعماله غاية في الدقة بحيث أثر على تقدم العلوم في القرن الذي عاش فيه وفي القرن الذي جاء بعده وأصابهما بالجمود، فلم يحدث تطور إلا في المجالات التي لم يطرقها نيوتون - ففي إنكلترا استمر هذا الجمود في الرياضيات إلى منتصف القرن التاسع عشر، وفي الحقيقة استمر تأثير أعمال نيوتون أبعد من تأثير نظامه حتى أن نظرياته أخذت دون مناقشة أو جدل حتى أخطاؤه المعروفة التي انبثقت من معتقداته اللاهوتية التي اعتنقها دون مناقشة لم يفطن إليها العلماء إلا في عهد أينشتين.

وليس صحيحاً أن عظمة نيوتون كانت في ترجمة الفلسفة إلى عبارات رياضية فقط بل كان لتأثير أفكاره أكبر الأثر في المجالات الاقتصادية والسياسية، فقد أثرت آراء نيوتون على تفكير أصدقائه أمثال لوقا وهيوم بحيث إنهما خلقا مذهب الشك العام والإيمان المطلق بسياسة عدم التدخل وإطلاق الحريات التي أضعفت من هيبة الدين واحترام النظام الإلهي للمجتمع. ومن خلال أعمال وأفكار فولتير الذي صاغها بالفرنسية انبثقت مبادىء الثورة الفرنسية، وإلى وقتنا هذا استمرت هذه الأفكار الأسس الفلسفية لتحرير الطبقة البرجوازية».

«تميز أول القرن الثامن عشر بالتأمل واستيعاب المنجزات العديدة التي تمت في القرن

السابع عشر. كان على فلاسفة هذا القرن إثبات أن البديل لصورة الكون المستقاة من المعتقدات الدينية الكلاسيكية هو منجزات الملهمين بيكون وديكارت والتي تنادي بانتصار العلم الجديد، أما فلاسفة القرن الثامن عشر فأخذوا الصورة العلمية للكون التي وضعها نيوتون دون جدل، ولا مناقشة، وكانت مهمتهم نشرها والتوفيق بين نتائجها، وأكثر من ذلك التوفيق بين الاتجاهات العقلية والنظم السياسية والاقتصادية الجديدة والتي بدأت في الظهور في ذلك الوقت».

(العلم في التاريخ - ج. د. برنال - ترجمة: د. شكري إبراهيم سعد - المجلد الثاني - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط ١ - ١٩٨٢ -الصفحات ١٣٣ - ١٣٤ - ١٣٥ - ١٣٦ - ١٦٣.

(٢) فلسفة ابن عربي نقيض وحدة الوجود:

ما من فيلسوف تصارعت في تقييمه مختلف التوجهات كابن عربي (ولد في مرسية - الأندلس - ١٧رمضان ٥٦٠هـ / ٢٨يوليو- تموز ١١٦٥ وتوفي بدمشق عام ٦٣٨هـ/١٢٤٠م).

اسمه (أبو بكر محمد علي) وينتسب إلى قبيلة حاتم الطائي. وقد نسب إليه زوراً وجهلاً القول بوحدة الوجود والاستبطان الغنوصي والتأثر بالفلسفات الإغريقية والهندية. غير أن الدراسات المعاصرة قد قيمت فلسفته خارج إطار تلك المنسوبات:

من هذه الدراسات القيمة ما أصدره الدكتور (نصر حامد أبو زيد).

«تبدّى أهمية ابن عربي في حقيقة أنه يمثل همزة الوصل بين التراث الصوفي والفلسفي السابق عليه كله، وبين كل المفكرين الذين جاءوا بعده والذين لم يكد ينجح واحد منهم في تجاوز تأثير فلسفته بالسلب أو الإيجاب، بما في ذلك ابن تيمية ومدرسته، وهو أمر نأمل أن نكشف عنه أو يكشف عنه غيرنا في دراسات لاحقة. وتظهر أهمية ابن عربي بالنسبة للتراث السابق عليه في أنه بلور كثيراً من المفاهيم والتصورات التي توجد عند سابقيه بشكل ضمني غامض. من هذه الزاوية تكشف لنا دراسة ابن عربي كثيراً من جوانب الغموض في أفكار المتصوفة السابقين عليه، خاصة أولئك الذين لم تصل كتبهم، أو وصلت لنا منهم مجرد أقوال متناثرة غامضة كالحلاج والتستري والنفّري وابن مَسَرَّة. إن قراءة ابن عربي لتراث هؤلاء المتصوفة وتمثله له - وإنْ - تكن قراءة تأويلية تتمثل عناصر فكرهم وتحيلها إلى مركب جديد - يمكن أن تبدد كثيراً من الغموض الذي يحيط

بأفكار هؤلاء المتصوفة. وقد اعتمد أسين بلاسيوس على ابن عربي للكشف عن فكر مدرسة ابن مَسَرَّة في كتابه عن هذا الأخير، وليكشف في نفس الوقت عن تأثر ابن عربي بهذه المدرسة.

أمّا عن أثر ابن عربي في المفكرين التالين له فهو أكثر وضوحاً وبروزاً، ولقد بدأ هذا التأثير يتشكّل... خلال زيارة ابن عربي لقونية عام ٦٠٧هـ / ١٢١٠م، وذلك حينما اتخذ صدر الدين القونوي تلميذاً له. ومن خلال هذا الأخير وعلاقته ببعض المتصوفين العظام من الفرس وصلت تعاليم ابن عربي إلى المشرق. ويكفي القول أن صدر الدين القونوي كان أستاذاً لقطب الدين الشيرازي الشارح المعروف لفلسفة السهروردي، وكان صديقاً حميماً لجلال الدين الرومي مؤلف «المثنوي» النص العظيم الذي يلخّص الحكمة الصوفية .وقد ألهمت تعاليم ابن عربي - في قرن لاحق - كاتباً صوفياً عظيماً آخر هو عبد الكريم الجيلي مؤلّفَه «الإنسان الكامل». ولم يكن تأثير ابن عربي قاصراً على الجانب النظري للتصوف فحسب، بل امتد بعمق إلى صياغة الحياة الصوفية كلها؛ فمن خلال الرومي في الشرق وأبي الحسين الشاذلي في الغرب تشكّلت - بتعاليم ابن عربي - طريقتان من أكبر الطرق الصوفية. ومن أظهر الأدلّة على أثر ابن عربي ذلك العدد الهائل من التعليقات والروح التي أُلفت على كتبه.

ولا يقف مدى تأثير ابن عربي وحدود انتشار أفكاره عند الثقافة الإسلامية في الشرق والغرب، بل يتجاوز ذلك إلى الفلسفة المسيحية الغربية كما أشار إلى ذلك أسين بلاسيوس في أبحاث كثيرة متنوعة، مثل تأثيره في ريمون لول وتأثيره في دانتي اليجيري مؤلف الكوميديا الإلهية، حيث أثّر في الأوّل بمفهومه عن الأسماء الإلهية وحضراتها، وأثّر في الثاني بمفهومه عن الجنة والنار ومراتبهما المختلفة.

والحق أن دراسة قراءة ابن عربي للتراث السابق عليه تستحق وحدها دراسة خاصة لأنها لم تَنَلْ نفس القدر من الاهتمام الذي نالته دراسة تأثير ابن عربي في التراث الصوفي والفلسفي التالي له. هذا عن أهمية ابن عربي باعتبار موقعه في التراث الإسلامي والتراث العالمي، فماذا عن أهميته بالنسبة لما تثيره الدراسات التي كتبت عنه من قضايا ترتبط بقضية التأويل؟

لم يختلف الباحثون - قديماً وحديثاً - حول شيء قدر اختلافهم حول ابن عربي.

اختلف القدماء حوله وتأرجحوا بين طرفي النقيض، فبعضهم اعتبره قديساً عارفاً وليّاً يتناسب دوره مع اسمه، فهو محيي الدين حقاً. والبعض الآخر اعتبره كافراً ملحداً زنديقاً «مميتاً للدين». وقد تحيّر فيه ابن تيمية فتارة ينسبه إلى وحدة الوجود ويضعه إلى جانب ابن سبعين، وأحياناً أخرى يعترف بأن ابن عربي يفصل بين الحق والخلق والله والعالم.

أما الدارسون المحدثون - سواء كانوا من المستشرقين أو من الباحثين العرب والمسلمين - فلم يكادوا يتجاوزون هذا الإطار دون تلك النبرة الحادة التي تسارع إلى التكفير أو التقديس. وقد كان من الطبيعي أن يفهم المستشرقون ابن عربي في إطار وحدة الوجود تسليماً بما قاله عنه كل من محبيه وأعدائه على السواء. ولكنهم فهموا وحدة الوجود عند ابن عربي في إطار وحدة الوجود في الفلسفة الغربية، ومن خلال المصطلح Pantheism وذلك على أساس من انطلاقهم - الذي أشرنا إليه - من المعروف إلى المجهول في حركة معرفية تأويلية. هذا التصور لوحدة الوجود عند ابن عربي يتبناه كل من نيكلسون وأسين بلاسيوس وحين لم تستجب نصوص ابن عربي كلها لمثل هذا التصور لم يجد أسين بلاسيوس تفسيراً لذلك سوى أنها تحفظات «يمليها الحذر والحيطة من أجل تخفيف هذه القسمات الحادة لهذه النظرية».

والواقع أن وحدة الوجود عند ابن عربي يجب أن تُفْهم فهماً خاصاً يتباعد بها عن أي تصور مسبق لوحدة الوجود في الفلسفة الغربية الحديثة أو المعاصرة أو الوسيطة أو القديمة، وذلك لأن ابن عربي ينطلق من ثنائية حادة واضحة يقيمها بين الذات الإلهية والعالم من جهة، وبينها وبين الإنسان من جهة أخرى. ورغم تَنَبُّه هنري كوربان لهذه التفرقة، فإنه لم يتوقف عن استخدام المصطلحات الغربية لفهم ابن عربي مع أنه يُنَبِّه إلى خطورة مثل هذا المسلك. والحق أن دراسة هنري كوربان هي في تقدير الباحث أقرب الدراسات التي قدّمها المستشرقون إلماماً بالجوانب المختلفة لفكر ابن عربي، فهي تجمع بين وحدة الوجود عند ابن عربي وبين الثنائية الواضحة في فكره كذلك، وذلك من خلال انطلاقها الأساسي لدراسة الخيال الخلاّق كما سنتعرض لها بعد ذلك. وفي مقابل وحدة الوجود يؤمن آربري أن فكر ابن عربي فكر توحيدي Monistic لا فكر وحدة وجود PANTHEISM».

أما بالنسبة لقضايا التنزيه والتشبيه، فإن نصوص ابن عربي ومنهجه في استخدامها ينفي

عنه نهائياً ما نسب إليه حول (وحدة الوجود)، إذ يظل اللّه - تنزيهاً - خارج زمان ومكان الأشياء، ونعود مرة أخرى إلى دراسة د. أبو زيد[ب]:

«وإذا كان الشرع قد جاء بالتشبيه والتنزيه في آية واحدة، فلا بدّ من اتباع الشرع في الجمع بينهما دون ميل إلى أحد الجانبين وإهمال للجانب الآخر «لأن الكل من عند اللّه. قال تعالى: (سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا يصفون). وقال تعالى: (يد اللّه فوق أيديهم)، فنزّه تعالى نفسه وشبّه، فالوقوف عند أحدهما تنزيهاً أو تشبيهاً تحديد وتقييد، والقول بهما عمل بما أنزل اللّه تعالى، وأن المؤوّل لأجل التنزيه إمّا جاهل أو غافل قليل الأدب، حيث أرجع الشيء إلى غير ما ذكر اللّه وأخبر به عن نفسه. ولكن لا بدّ والحالة هذه من الاعتراف بجهل النسبة كما أسلفناه، فننسب إليه تعالى كل ما نسبه إلى نفسه من غير تأويل، ونَكِلُ علم نسبة ذلك إليه تعالى لا غيره. وهذا كله مأخوذ من الأسرار القرآنية والأحاديث النبوية».

قد يقف ابن عربي أحياناً إلى جانب التنزيه ويرفض التشبيه، ولكن علينا أن نلاحظ دائماً سياق مثل هذا الموقف. إن التركيز على جانب التنزيه دون التشبيه في كتابات ابن عربي إنما يكون في إحدى حالتين: في مواجهة المشبّهة الذين يحددون اللّه تحديداً غليظاً، أو في سياق توجيه النصح للمريد في أول طريقه «وأمّا تنزيهه فهو آكد عليك من أجل المشبهة والمجسمة، فإنهم ظاهرون في هذا الزمان، فاعقد ياأخي على قوله (ليس كمثله شيء) وحسبك هذا. فكل وصف يناقض هذه الآية فهو مردود إلى ما يليق بهذه. ولا تَزدْ ولا تَبْرَح عن هذا الموطن. وكذلك جاء في السُّنة: كان اللّه ولا شيء معه، وزاد العلماء: وهو الآن على ما عليه كان، فلم يرجع إليه سبحانه من خلق العالم وصف لم يكن عليه ولا عالم موجود، فاعتقد فيه من التنزيه مع وجود العالم ما تعتقده ولا عالم ولا عرش ولا شيء سواه، تعالى اللّه عمّا يقول الظالمون والجاحدون علواً كبيراً. وكل آية أو حديث عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلم يوهم التشبيه بما يعطيه ابتداء كلام العرب أو كلام مَنْ أُنزل عليه شيء من ذلك التبليغ والتوصيل، فيجب عليك الإيمان به على حد ما يعلمه اللّه وما أنزله، لا على ما تتوهمه، واصرفْ علم ذلك إلى اللّه. وما بعد (ليس كمثله شيء)ما ينزه به منزه، إذْ قد نزّه نفسه بأنزه ما ينبغي له».

(د. نصر حامد أبو زيد - فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن

عربي - دار التنوير ودار الوحدة - ط ١ - ١٩٨٣ - بيروت - الصفحات من ١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٣٨٦ - ٣٨٧.

أما القول بأن الشيخ ابن عربي قد فارق الإسلام باعتقاده الحب الصوفي في كل الديانات فإن دراسة (آسين بلاثيوس والتي ترجمها الدكتور (عبد الرحمن بدوي) توضح لنا سطحية ما يعتقده غير المتعمقين في دراسة ابن عربي: «إن الوصول إلى التجلي الصوفي لا يتوقف في نظره - كما يظن ماسينيون - على استخدام مناهج العبادة، أعني المجاهدات والرياضات التي توصي بها كل الأديان بغير استثناء. فأني أؤكد على الأقل أنني لم أعثر في مؤلفاته على أساس يقيني صريح لمثل هذا الموقف، الخاص بالثيوصوفيين المحدثين. نعم إن ابن عربي كما قلنا جمّاع (sincretico أي يجمع بين مذاهب مختلفة) في ما بعد الطبيعة؛ ولكنه ذو نزعة واحدة في مذهبه الروحي، سواء في الزهد وفي التصوف: ومذهبه ومنهجه للوصول إلى الكمال إسلاميان بكل وضوح، إن كان ثم أصل بعيد جداً مسيحي، كما رأينا. وأكثر من هذا نراه في كتاب «الأمر» يوصي باتجاه مستقيم واحد، كضمان للفلاح في الحياة الروحية.

وها هو ذا نص من «كتاب ذخائر الأعلاق» (ص ٥٠) واضح جداً أنه ضد هذا الزعم: «قد علمنا أن النجاة مطلوبة لكل نفس ولأهل كل ملة، فهي محبوبة للجميع. غير أنهم لما جهلوها، جهلوا الطريق الموصل إليها. فكل ذي نحلة وملة يتخيل أنه على الطريق الموصل إليها. فالقدح الذي يقع بين أهل الملل والنحل إنما هو من جهة الطرق التي سلكوها للوصول إليها، لا من جهتها؛ ولو علم المخطىء طريقها أنه على خطأ، لما أقام عليه».

(١) راجع «الأمر المحكم» ص٩٢ - ٩٣ - ٩٧.

(٢) الفتوحات» ج ١ ص ٩.

والذين ترجموا له يذكرون في هذا المجال أحد تحذيراته الحكيمة من إغواءات الشيطان، الذي يوسوس للعابد بالتغيير المستمر في المجاهدات والعبادات، لأنه واثق من أن هذا السلوك المتقلب يؤدي إلى إضعاف أرسخ المقاصد في النفس[ج]. أما أنا فأرى أن مدلول النصوص التي يبدو أن ماسينيون يستند إليها، حين يظن أن ابن عربي يوصى بالاختيار بين طرائق الزهد في كل الأديان، مختلف تماماً: فالأمر لا يتعلق بضرورة، بل بإمكان؛ أقصد أن الكمال ليس يلزم ضرورة، بل يمكن بلوغه، في نطاق الإسلام بواسطة

العبادات التي فرضها الإسلام، وكذلك خارج الإسلام، في اليهودية والمسيحية، بالوسائل الزهدية المقررة في هاتين الديانتين. وابن عربي لا يقرر أن خليطاً من القواعد والمناهج، الملتقطة من مختلف الملل، هو الدواء الضروري الناجع للوصول إلى الاتحاد. بل حقيقة الأمر أن ابن عربي، شأنه شأن كل مسلم، يرى أن الإسلام لم يأت للقضاء على الديانتين المنزلتين السابقتين وهما اليهودية والمسيحية، بل ليكملهما؛ ولهذا فإن المبادىء الأخلاقية والروحية في هاتين الديانتين الأخيرتين لا تتناقض مع المبادىء الأخلاقية والروحية في الإسلام، ولها إذن، بوصفها النواة الأولى، نفس الفعالية الدينية. وخارج بعض الأبيات في أشعاره المشبوبة المتسمة بالمبالغة، والتي فيها يبدو أن ابن عربي يضع دين الحب الصوفي فوق كل الأديان فإني لا أجد أي أساس وثيق مبني على الوثائق في كتبه الدينية، تبرر الظن باعتقاده في ديانة كلية كأداة جامعة للكمال الزهدي.

وليس الصوفية اليوجيون، ولا فقراء الهند، ولا الزهاد الفرس أو الصينيون، هم الذين بمناهجهم في الكمال يستثيرون ويجتذبون، مثل الرهبان النصارى والمتقين الإسرائيليين، اهتمام ابن عربي وإعجابه. ولا نزاع في الثقة التي يستحقها - كرسل هداية روحية - كل الأنبياء في الشريعة القديمة، التي يندرج تحتها، في نظر المسلم، عيسى المسيح وسلفه يحيى.

وإذن فليست كل الأديان، ولا أية ديانة كانت، هي التي يصرح ابن عربي أنها وسائل أو وسائط لبلوغ مرتبة الولاية، بل فقط تلك التي حافظت خلال القرون على الوحي الإلهي المنزل على البشر، وهي: اليهودية، المسيحية، الإسلام. ذلك أن هذه الأديان الثلاثة في نظر ابن عربي، كما هي نظر كل مسلم، تؤلف في جوهرها ديناً واحداً، يتطور ويتكيف عرضاً مع الظروف الوقتية الطارئة للقرون في الأوامر السرمدية للعناية الإلهية. والإسلام، وهو ختام مراحل هذا التطور الطويل يلخص ويستوعب في عقيدته كل القواعد المنزلة تنزيلاً صحيحاً في المسيحية واليهودية؛ ولهذا فإن المسيحي أو اليهودي الذي يعتنق الإسلام لا يغير حقاً من دينه».

قد أورد (جولد تسيهر) في كتابه (محاضرات في الإسلام) أبياتاً في صفحة١٤٢:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغـزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثـان وكعبة طائـف ... وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

وهذه الأبيات وردت في «كتاب ذخائر الأعلاق» لابن عربي الذي هو شرح «ترجمان الأشواق» (طبعة بيروت، سنة ١٣١٢هـ، ص ٣٩ – ٤٠) لكن من الغريب أنه يسبقها بيت غير وارد هنا والبيت هو:

ومرعاه ما بين الترائب والحشا وياعجباً من روضة وسط نيران

وهو الذي يضفي المعنى على كل الأبيات. وفضلاً عن ذلك فإن ابن عربي، عند شرحه للأبيات الثلاثة الباقية، لا يشر أبداً إلى هذه الديانة الكلية، بل بالعكس يفسر البيت الأخير قائلاً إنه يشير إلى الإسلام، وهذا نص كلامه: (ص ٤٠) يشير إلى قوله فاتبعوني يحببكم اللّٰه، فلهذا أسماه دين الحب... وقوله فالحب ديني وإيماني: أي ما ثم دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق لمن أدين له به وأمر به على غيب وهذا مخصوص بالمحمدية، فإن محمد صلّى الله عليه وآله وسلم له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكمالها، ومع أنه صفي ونجي وخليل، وغير ذلك من معاني مقامات الأنبياء، وزاد عليهم أن اللّٰه اتخذه حبيباً أي محباً محبوباً وورثته على منهاجه».

راجع «الفتوحات» ج١ ص٢٣٩، ٢٩١.

وكذلك «الفتوحات ج١ ص ٧١٥ : وأنا مؤمن بما هو اليهودي والنصراني به مؤمن، مما هو حق في دينه وكتابه من حيث إيماني بكتابي. قال تعالى: (والمؤمنون كلٌ آمن باللّٰه وملائكته وكتبه ورسله لا نفرّق بين أحد من رسله...) فإن كتابي يتضمن كتابه، وديني يتضمن دينه، فدينه وكتابه مندرج في كتابي وديني».

وكذلك «الفتوحات» ج ٤ ص ١٦٦: النصراني – وأهل الكتب كلهم إذا أسلموا ما بدلوا دينهم فإن من دينهم الإيمان بمحمد صلّى الله عليه وآله وسلم وسلم، والدخول في شرعه إذا أرسل، وإن رسالته عامة، فما بدل أحد من أهل الدين دينه إذا أسلم – فافهم».

(آسين بلاثيوس – ابن عربي – حياته ومذهبه – ترجمة عن الإسبانية – د. عبد الرحمن بدوي – وكالة المطبوعات / الكويت ودار القلم / بيروت – ط ١٩٧٩ – الصفحات ٢٦٤ إلى ٢٦٧). [أما بيت لأوثان فالقصد منها توجه الوثني بالعبادة لوثنه اعتقاداً بألوهيته وليس إلى ذات الوثن فابن عربي غير مشرك باللّٰه].

أما تأثر ابن عربي بمدارس الغنوصية الهندية أو الفلسفة الإغريقية وتأثر كثير من

متصوفة الإسلام بتلك المذاهب، فقد تم نفيه أيضاً عبر دراسات عديدة أهمها ما كتبه (لوي ماسينيون ثم وثقه العديد من تلاميذه فيما بعد، ومن بينهم الأب اليسوعي (بولس نويا) والذي كان مؤيداً لأستاذه في «أن المتصوفة المسلمين هم نتاج تجربتهم ومعطى القرآن، أكثر مما هم مقلدون لهذا أو ذاك من ينابيع الحضارات القديمة، مثلما كان يقول الدارسون الغربيون السابقون.

والدارسون الغربيون للصوفية الإسلامية، الذين سبقوا ماسينيون، مالوا دائماً إلى افتراض مصادر غير إسلامية للتصوف باعتبار أن طقوس المتصوفة وشطحاتهم ومراتبهم يمكن النظر إليها كتأثيرات مسيحية ويهودية وحتى هندية، باعتبار أن هذا النظر يرى إلى الإسلام كدين ذي نظام وتقعيد لا يسمحان بمثل الوجدانيات الصافية التي صدرت عن المتصوفة؛ وهذه الرؤية تندرج في مفهوم استشراقي معاد للإسلام ينسب كل الإبداعات الإسلامية إلى تأثيرات غير إسلامية.

وإذا كان ماسينيون قد رأى أن التصوف ذو أصل قرآني فإن بولس نويا طور هذا المفهوم بنشره وتحليله لنصوص مبكرة في تفسير القرآن تحمل ملامح المصطلح الصوفي، وبيّن أن التصوف الإسلامي في مراحل نضوجه يشكل امتداداً لهذه الملامح. كما أن نويا نشر نصوصاً صوفية مكتشفة، أبرزها لمتصوفة من الأندلس. وقد ترك الراحل المؤلفات التالية:

١ - ابن عباد الرندي: الرسائل الصغرى والرسائل الكبرى.
٢ - ابن عطاء اللّٰه السكندري (أو الإسكندري).
٣ - بين التفسير القرآني والمصطلح الصوفي.
٤ - نصوص صوفية غير منشورة لصوفيين مسلمين.
٥ - كتاب الطواسين للحلاج. ومن دراساته المنشورة في الدوريات:
١. الحكيم الترمذي و«ولا إله إلا اللّٰه».
٢. التصوف الإسلامي.
٣. قصة يوسف: تفسير صوفي.
٤. رسائل ابن العريف إلى أصحابه المريدين في الأندلس.
٥. الإسلاميات والتاريخ.

ولعل أهم مؤلفات بولس نويا هو «بين التفسير القرآني والمصطلح الصوفي».
Exegese coranique et langage: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans.

ذلك أن المؤلف يبحث في تطور اللغة الصوفية، منطلقاً من مؤلفات مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ) وهي «كتاب التفسير» و«كتاب التفسير الكبير» و«كتاب الوجوه والنظائر» و«تفسير المتشابه»، وصولاً إلى كتاب «المواقف والمخاطبات» لمحمد بن عبد الجبار النفّري (ت ٣٥٤هـ) الذي يعتبر من المؤلفات التي ترسخ في تضاعيفها المصطلح الصوفي.

ويحقق كتاب نويا هدفه ويبرهن عليه: أن التصوف ذو منبت قرآني».

(رحيل بولس نويا - تلميذ ماسينيون وخليفته - مجلة الفكر العربي - عدد ١٥ - آيار / مايو - حزيران / يونيو ١٩٨٠ - ص - ٢١٥ / ٢١٦ - بيروت).

(٣) الحضارة الفرعونية ما بعد بابل الأولى:

الحضارة الفرعونية هي إحدى سلالات الحضارة البابلية الأولى ما قبل الطوفان، وتلك كانت الحضارة (الكونية) الأولى ما بعد الهبوط، ولم تكن إنسانية خالصة بل ساهمت فيها الكائنات الكونية الأخرى من ملائكة وجن فاشتغلت أساساً بالعلوم الفلكية كمدخل للعلوم الرياضية والنفسية.

ويصدق القرآن تلك الوقائع التاريخية حين ربط بين موروث الجن عن تلك الحضارة البابلية الأولى وتأثيرهم في مملكة سليمان لاحقاً (واتّبعوا ما تتلوا الشّياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكنّ الشّياطين كفروا يعلّمون النّاس السّحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلّمان من أحد حتّى يقولا إنّما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلّمون منهما ما يفرّقون به بين المرء وزوجه وما هم بضآرّين به من أحد إلاّ بإذن الله ويتعلّمون ما يضرّهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون) البقرة: ١٠٢.

ثم يذكر القرآن الحضارات الوريثة للحقبة البابلية الأولى وهي حضارة عاد وثمود ومصر: (ألم تر كيف فعل ربّك بعاد. إرم ذات العماد. الّتي لم يخلق مثلها في البلاد. وثمود الّذين جابوا الصّخر بالواد. وفرعون ذي الأوتاد. الّذين طغوا في البلاد. فأكثروا فيها الفساد. فصبّ عليهم ربّك سوط عذاب. إنّ ربّك لبالمرصاد) الفجر: الآيات من ٦ إلى ١٤.

وقد بدت هذه الحضارات وبالذات المصرية والثمودية بمظهر النضج منذ الألف الثالث قبل الميلاد واستندت أيضاً إلى العلوم الرياضية والفلكية، ولا تمنحنا الأبحاث الأثرية حتى الآن خلفيات تاريخية واضحة للتطور المتدرج الذي سبق نشوء تلك الحضارات. بل أن أسرار بناء الأهرامات وكيفية نقل حجارتها والتحنيط مع هندسة الأهرامات نفسها في علاقتها بالدورة الفلكية لا زالت خارج دائرة الاكتشاف العصري.

ثم نجد أن هذه الحضارات الأساسية والسابقة على التوراة التي تنزلت حوالي العام ١٤٠٠ق.م قد ورثت تصورات كاملة عن (أصل الخلق) و(الطوفان) وتحدثت ألواحها وسجلاتها عن (عقيدة التوحيد) وحتى عن تشريعات المثل في القصاص كالعين بالعين والسن بالسن والتي وضعها حمورابي (١٧٩٣ق.م) وهو سادس سلالة ملوك بابل (الثانية) في تصنيفنا التاريخي وبابل الأولى كما ترد لدى المؤرخين.

أما عقيدة التوحيد المصرية القديمة والتي سبقت تعدد الآلهة وتقديس الفراعنة وانتصار الثقافة الإحيائية الوثنية.

«فمن المؤكد أن نزعة توحيد اللّه هي إحدى الاتجاهات العظمى للديانة المصرية منذ أقدم الأحقاب، وأن هذه النزعة يمكن لها أن تُرى في جميع النصوص الهامة نزولاً حتى آخر الأحقاب وإنه لمن المؤكد كذلك أنه قد وجد ضرب من تعدد الآلهة في مصر جنباً إلى جنب مع مذهب التوحيد منذ أقدم الأزمان. وسواء أكانت التوحيدية أم التعددية هي الأقدم، فإن من اللاجدوى في حالنا المعرفية الراهنة أن نحاول البحث في هذا الشأن. ووفقاً لتيله Tiele كانت الديانة المصرية في البدء تعددية، ولكنها تطورت في اتجاهين متناقضين: فمن ناحية تضاعفت الآلهة بإضافة الآلهة المحليين، ومن ناحية أُخرى، اقترب المصريون كثيراً من التوحيد. ويتبنى الدكتور فيدمان Wiedemann وجهة النظر القائلة بأن من الممكن أن نميز ثلاثة عناصر أساسية في الديانة المصرية:

١- وحدانية شمسية، أي إله واحد هو خالق الكون، وهو يُخارج قدراته بوجه خاص في الشمس وعملياتها.

٢- عبادة القدرة التوليدية للطبيعة، وهي العبادة التي تعبر عن نفسها في تمجيد الآلهة القضيبيين، وربات الخصوبة، وكذلك في سلسلة من الحيوانات وآلهة الاخضرار المتنوعين.

٣- إدراك بشري للإله الذي كانت حياته في هذا العالم وفي العالم الآخر صورة نموذجية لحياة الإنسان المثالية - وهذا الإله الأخير هو، بالطبع، أوزيريس.

ولكن هاهنا، ومرة أُخرى، كما يقول الدكتور فيدمان، تواجهنا حقيقة مشؤومة مفادها أن جميع النصوص التي في حوزتنا هي، من حيث حقبة أصل الديانة المصرية، متأخرة نسبياً، ولهذا فإننا نجد في هذه النصوص تلك العناصر الثلاثة ممتزجة معاً، ويخالطها عدد من المسائل الغريبة عنها، بحيث يتعذر اكتشاف العنصر الأقدم من بينها، وليس في ميسورنا أن نجد مثالاً أفضل عن الطريقة المفككة التي تتداخل فيها أفكار مختلفة في نص واحد بعينه، بحيث تخلط بين صورة اللّٰه الأوحد وبين صورة إله من الآلهة».

أما صورة إله التوحيد فواضحة في هذه النصوص:

«لقد جمع المرحوم الدكتور هـ. بروخ H. Brugsch عدداً من الصفات المنسوبة إلى الآلهة، وذلك من نصوص تنتمي إلى الأحقاب كلها، ومن هذه الصفات نملك أن ندرك أن الأفكار والمعتقدات المصرية فيما يتعلق باللّٰه إنما كانت في الغالب هي عين الأفكار والمعتقدات عند العبرانيين والمسلمين في عصور لاحقة. ولدى تصنيف هذه الصفات فإنها تُقرأ على هذا النحو:

«إن اللّٰه واحد ووحيد، وما من إله آخر معه، إن اللّٰه واحد، وهو الواحد الذي خلق الأشياء طراًّ».

«إن اللّٰه روح، روح مخبوء، روح الأرواح، الروح العظمى للمصريين، الروح المقدسة».

«إن اللّٰه منذ البداية، ولقد كان منذ البداية، لقد وجد منذ القدم، ولقد كان عندما لم يكن لشيء كينونة. لقد وجد عندما لم يوجد شيء آخر، وما يوجد قد خلقه هو بعدما جاء إلى الكينونة. إنه والد البدايات.

إن اللّٰه هو الواحد الأبدي، إنه أبدي وغير محدود، وهو يدوم إلى أبد الدهر، ولقد دام طوال أزمان لا تحصى، ولسوف يدوم طوال الأبدية كلها. إن اللّٰه هو الكائن المخبوء، وما من أحد قد عرف صورته، وما من أحد استطاع أن يجد له مثيلاً، وهو خفيّ عن الآلهة والبشر، وهو مستور عن مخلوقاته.

«ما من أحد يعرف كيف يمكن له أن يعرفه. ويبقى اسمه مخبوءاً، بل إن اسمه مستور

عن أطفاله. أسماؤه لا تحصى، وهي كثيرة الأوجه، وما من أحد يعرف لها عدداً.

«اللّٰه هو الحقيقة، هو يعيش بالحقيقة، وبها يغتذي. ألا إنه ملك الحقيقة، وهو ينفذ الحقيقة في العالم أجمع».

«اللّٰه هو الحياة، ومن خلاله وحده يحيا الإنسان. فهو واهب الحياة للبشر، وهو يتنفس أنفاس الحياة بأنفه».

«إن اللّٰه هو الوالد والوالدة، والد الآباء، وأم الأمهات ألا إنه ليلد، ولكنه لم يولد قط. إنه لينتج، ولكنه لم يُنتَج قط. لقد أنجب نفسه وأنتج نفسه ألا إنه ليخلق، ولكنه لم يُخلق قط. إنه صانع صورته الخاصة، وصائغ جسده الخاص.

«إن اللّٰه نفسه هو الوجود، فهو يحيا في الأشياء طراً، ويعيش فوق الأشياء كلها. وهو يدوم بغير زيادة أو نقصان. وهو يضاعف نفسه ملايين المرات، ويحوز على وفرة من الأشكال وكثرة من الأعضاء».

«لقد خلق اللّٰه الكون، وخلق كل ما يكون: إنه خالق جميع ما في هذا العالم، جميع ما قد كان، وجميع ما يكون. إنه خالق العالم، وهو من صاغه بيديه قبل أن تكون ثمة أية بداية، ولقد أسسه بما قد انتشر منه. إنه خالق السماوات والأرض والأعماق والمياه والجبال. لقد بسط اللّٰه السماوات وأسس الأرض. فما يتخيله فؤاده يصير على الفور، وحين يكون قد تكلم فإن كلمته تتحقق، وإنها سوف تدوم إلى الأبد.

«إن اللّٰه هو والد الآلهة، ووالد آباء الآلهة طراً، جعل صوته مسموعاً، فجاء الآلهة إلى الكينونة، وقفز الآلهة إلى الوجود بعدما تكلم بفمه. ولقد صاغ الإنسانية وشكل الآلهة. ألا إنه المعلم العظيم، الخزّاف البدني الذي أخرج الآلهة والبشر من بين يديه وصاغ الآلهة والبشر على طاولة الخزاف».

«تستقر السماوات على رأسه، والأرض تدعم قدميه، السماء تستر روحه، والأرض تستر صورته، والعالم السفلي يتغلق على سره. جسده كالهواء، والسماء تستقر على رأسه، والفيضان الجديد (للنيل) يحتوي على هيئته».

«إن اللّٰه رحيم بالنسبة إلى من يحمدونه، وهو يسمع دعوة من يدعوه. وإنه ليحمي الضعيف من القوي، ويسمع صرخة المغلول بالأغلال. وهو يقضي بين القوي والضعيف. إن اللّٰه ليعرف من عرفه، ويكافىء من خدمه، ويحمي من اتبعه».

(راجع - السير ولس بدج - الديانة الفرعونية - أفكار المصريين القدماء عن الحياة الأخرى - ترجمة وتقديم يوسف سامي اليوسف - عمان - دار منارات - - ١٩٨٥ - الاقتباسات من الصفحات ٥٧ و٦١و ٦٢و ٦٣).

وقد جاء موسى من بعد وخاطب المصريين مشيراً ومستشهداً بتراث آبائهم التوحيدي النقي (قال فرعون وما ربّ العالمين. قال ربّ السّماوات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين. قال لمن حوله ألا تستمعون. قال ربّكم وربّ آبائكم الأوّلين. قال إنّ رسولكم الّذي أرسل إليكم لمجنون. قال ربّ المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون) الشعراء: الآيات من ٢٣ وإلى ٢٨.

أين اخطا فرويد في كتابه (موسى والتوحيد):

قد عزا فرويد توحيدية موسى إلى حقبة (أخناتون) وهو الفرعون (أمنحوتب الرابع) الذي حكم مصر فيما بين ١٣٦٩و١٣٥٣ق.م. غير أن أخناتون قد وحّد الآلهة حول إله شمس واحد يتبدى في عالم الظواهر بقرص الشمس، فعلاقة أخناتون بعقيدة التوحيد المصرية القديمة مشكوك فيها، وإلهه يختلف عن إله موسى، ولم يستشهد موسى به في محاوراته مع فرعون، بل إن الاستشهاد الوحيد صدر من أحد المصريين والموحدين الذي استرجع التراث التوحيدي الذي كان عليه يوسف قبل أربعة قرون من موسى في مصر، ومد الاستشهاد إلى ذات البيئة الحضارية المتكاملة التي تربط بين موروث مصر الروحي التوحيدي وموروث عاد وثمود وكافة تلك الحضارات الوريثة لمرحلة ما بعد الطوفان: (وقال فرعون ذروني أقتل موسى وليدع ربّه إنّي أخاف أن يبدّل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد. وقال موسى إنّي عذت بربّي وربّكم من كلّ متكبّر لا يؤمن بيوم الحساب. وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه أتقتلون رجلا أن يقول ربّي الله وقد جاءكم بالبيّنات من ربّكم وإن يك كاذبا فعليه كذبه وإن يك صادقا يصبكم بعض الّذي يعدكم إنّ الله لا يهدي من هو مسرف كذّاب. يا قوم لكم الملك اليوم ظاهرين في الأرض فمن ينصرنا من بأس الله إن جاءنا قال فرعون ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرّشاد. وقال الّذي آمن يا قوم إنّي أخاف عليكم مثل يوم الأحزاب. مثل دأب قوم نوح وعاد وثمود والّذين من بعدهم وما الله يريد ظلما للعباد. ويا قوم إنّي أخاف عليكم يوم التّناد. يوم تولّون مدبرين ما لكم من الله من عاصم ومن يضلل الله فما له من هاد. ولقد

جاءكم يوسف من قبل بالبيّنات فما زلتم في شكّ ممّا جاءكم به حتّى إذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولا كذلك يضلّ الله من هو مسرف مرتاب) غافر: من ٢٦ وإلى ٣٤.

إذن يجب أن نفرق بين الموروث الروحي التوحيدي لتلك الحضارات والكامن في بداياتها بتأثير مرحلة ما قبل الطوفان وتنزل الديانات السماوية اللاحقة التي أخذت بتصديق ذلك الموروث دون أن تتأثر بانحرافات الحقب الإحيائية الوثنية اللاحقة. فكثير من علماء التاريخ والأنثروبولوجيا يعودون للمقارنة بين ما يرد في الكتب السماوية وما سبق من نصوص حول بدء الخليقة والطوفان والتشريعات في تلك الحضارات بداية من الألف الثالث قبل الميلاد، وبالذات حضارة مصر الفرعونية وحضارة الرافدين السومرية والأكادية، وهذه مقارنة تستبعد تأثر تلك الحضارات بموروث سابق عليها، أخذت عنه ثم شوهته باتجاه إحيائي وثني. أي موروث ما قبل الطوفان.

(راجع المداخل التأسيسية - القرآن بين التصديق والهيمنة.. معنى الاسترجاع النقدي التحليلي - الفقرة ج - مسألة نوح).

يعتبر اختراع الكتابة في حدود ٣٠٠٠ قبل الميلاد بداية لما يعرف بالعصور التاريخية، حيث ابتدأ الإنسان، وبالتدريج، باستخدام الكتابة لتدوين شؤون حياته اليومية أي جوانب من تاريخه؛ في حين لم تكن تتوفر لديه مثل هذه الوسيلة في العصور السابقة (عصور ما قبل التاريخ) وتعرف الحقبة الزمنية الممتدة من ٢٨٥٠وحتى ٢٤٠٠ قبل الميلاد بعصور فجر السلالات التي تتميز بظهور أولى السلالات السومرية التي شكلت أنظمة سياسية تعرف بين المختصين بدويلات المدن السومرية (City - States) ومن أهم معلوماتنا عن هذه الحقبة من الزمن هي الكتابات التي تركها لنا أمراء هذه السلالات إضافة إلى جداول أو أثبات الملوك السومريين وعدد من النصوص الأدبية التي تتحدث عن مآثر بعض ملوك وأمراء هذا العصر.

تذكر جداول الملوك السومرية أن «الملوكية» نزلت لأول مرة من السماء في مدينة أريدو (بالقرب من أور) ثم جاء الطوفان العظيم الذي اكتسح الأرض ومَنْ عليها باستثناء رجل الطوفان زيو سدرا (في النص السومري) وأتنابشتم (في النص البابلي).

وجدير بالذكر أن أثبات الملوك هذه أعطت رقماً خيالياً للملوك الثمانية الذين قالت عنهم أنهم حكموا قبل الطوفان إذ خصص لهم ٢٤١٢٠٠سنة. وأغلب الظن أن مثل هذا

الرقم الخيالي أنما يعكس فكرة شائعة عند أكثر الأمم القديمة وهي أن الإنسان كان «في قديم الزمان» يتمتع بعمر طويل وصفات جسدية خارقة. ومن غير المستبعد أيضاً أن جامع الأثبات السومرية لم يكن في حوزته غير أسماء ثمانية ملوك من قبل الطوفان فاضطر إلى تطويل سنوات حكم كل منهم ليغطي الحقبة الزمنية التي تصورها واسعة جداً والتي تفصل بين ظهور أول سلالة حاكمة وبين حدوث الطوفان. وجدير بالملاحظة أيضاً أن ما تذكره جداول الملوك السومرية من أن مصدر الحكم والملوكية كان أصلاً في السماء يدل ضمناً على أن الآلهة بموجب معتقدات السومريين كانت هي التي تحكم البشر وأنها تفوّض أو تنسّب من بينهم مَنْ يمارس هذه السلطة على الأرض وهم الحكّام والملوك الدنيويون.

وتذكر أثبات الملوك السومرية أنه بعد أن أنتهى الطوفان نزلت الملوكية ثانية في مدينة كيش (تل الأحيمر) بالقرب من بابل. ولقد كان لمدينة كيش دور سياسي بارز في عصر فجر السلالات إذِ يرجح أن ملوك هذه السلالة نجحوا في تحقيق الوحدة الداخلية للقطر في هذا العصر المبكر من تاريخ البلاد (٢٨٠٠ق.م).

(راجع – العراق في التاريخ – مجموعة من الأساتذة – بغداد – ١٩٨٣ – ص ٦٩ و ٧٠).

(٤) ليس بين الأنبياء من كان راعياً: كلما ذكرت النبوة استدعت الذاكرة الشعبية الصحراء ورعي الأغنام والتأمل، وهذا أمر يحتاج إلى مراجعة تاريخية دقيقة، فكثير من هذه المواصفات لا ينطبق على الأنبياء صلوات اللّه وسلامه عليهم أجمعين. فنوح عالم رياضيات وفلك في بابل الأولى، وإبراهيم كان من عائلات (أور) القائمة على سدانة الهيكل، وموسى نشأ في بلاط فرعون حيث العلوم الرياضية والفلكية وليس هناك من رواية تاريخية موثوقة بأن محمداً كان يمتهن رعي الأغنام في صباه كما لم يثبت أنه تاجر لخديجة في أموالها أو ذهب مع عمه إلى الشام على طريق بصرى. وهذه دراسة نأمل في إنجازها بإذن اللّه تحت عنوان «محمد قبل النبوة».

(٥) خصائص مراتب الأنبياء: يشير القرآن إلى مراتب الأنبياء الذين لا نفرق بين أحد منهم. فيختص إبراهيم بإمامة الناس: (وإذ ابتلى إبراهيم ربّه بكلمات فأتمّهنّ قال إنّي جاعلك للنّاس إماما قال ومن ذرّيّتي قال لا ينال عهدي الظّالمين) البقرة: ١٢٤.

ويختص محمد بإمامة المسلمين: (قل إنّي أمرت أن أعبد الله مخلصا له الدّين. وأمرت

لأن أكون أوّل المسلمين) الزمر: ١١و١٢. ويختص موسى بإمامة المؤمنين: (ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه قال ربّ أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف تراني فلمّا تجلّى ربّه للجبل جعله دكّا وخرّ موسى صعقا فلمّا أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أوّل المؤمنين) الأعراف: ١٤٣.

والإسلام هو أرفع الديانات ومبلغها، وهو دين الأنبياء والربانيين من قبل محمد: (إنّا أنزلنا التّوراة فيها هدى ونور يحكم بها النّبيّون الّذين أسلموا للّذين هادوا والرّبّانيّون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا النّاس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) المائدة: ٤٤.

وقد أخذ اللّه عهداً من كل الأنبياء على الإيمان بمحمد إماماً لهم جميعاً: (ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنّبوّة ثمّ يقول للنّاس كونوا عبادا لّي من دون الله ولكن كونوا ربّانيّين بما كنتم تعلّمون الكتاب وبما كنتم تدرسون. ولا يأمركم أن تتّخذوا الملائكة والنّبيّين أربابا أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون. وإذ أخذ الله ميثاق النّبيّين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثمّ جاءكم رسول مصدّق لما معكم لتؤمننّ به ولتنصرنّه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشّاهدين. فمن تولّى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون. أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وإليه يرجعون) آل عمران: ٧٩ وإلى ٨٣.

أما خصائص محمد التي جعلته في هذا المقام فهي متعلقة باسمه المحمول (أحمد) أي اسم الهوية والخصائص وليس اسم العلم والنداء. تماماً كالفرق بين اسم المحمول (المسيح) واسم العلم والنداء (عيسى). وهذا أمر يتطلب دراسة حول «الخصائص الكونية لاسم أحمد» (راجع - المداخل التأسيسية - الأسماء التي تعلمها آدم).

(٦) تثير مسألة الخروج تساؤلات عديدة، إذ يلاحظ أن اللّه وقد أدرج حضارة مصر ضمن الحضارات الوريثة لبابل الأولى كعاد وثمود، فإن النبوة ترد إلى مصر من خارجها وليس من داخلها، فلم يشر القرآن إلى أنبياء ظهروا في مصر في حين تمت الإشارة إلى أنبياء ظهروا لدى السلالات الحضارية الوريثة كهود إلى عاد وصالح إلى ثمود. ثم أن مهمة موسى قد اتجهت إلى أمرين:

أولاً: مخاطبة المصريين بتراثهم التوحيدي كما أوضحنا في الهامش رقم (٣).

ثانياً: الطلب إلى فرعون تحرير الإسرائيليين والسماح لهم بالخروج: (وقال موسى يا فرعون إنّي رسول من ربّ العالمين. حقيق على أن لا أقول على الله إلاّ الحقّ قد جئتكم ببيّنة من ربّكم فأرسل معي بني إسرائيل) الأعراف: ١٠٤ و١٠٥.

كذلك يشير القرآن إلى أن خطاب موسى كان موجهاً إلى فرعون بالذات وليس إلى أهل مصر، في حين أن النبوّات الأخرى كانت تتجه إلى الشعوب والأقوام وليس إلى الملوك وملأهم: (ولقد أرسلنا موسى بآياتنا إلى فرعون وملايه فقال إنّي رسول ربّ العالمين. فلمّا جاءهم بآياتنا إذا هم منها يضحكون. وما نريهم من آية إلا هي أكبر من أختها وأخذناهم بالعذاب لعلّهم يرجعون. وقالوا يا أيّها السّاحر ادع لنا ربّك بما عهد عندك إنّنا لمهتدون. فلمّا كشفنا عنهم العذاب إذا هم ينكثون. ونادى فرعون في قومه قال يا قوم أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي أفلا تبصرون. أم أنا خير من هذا الّذي هو مهين ولا يكاد يبين. فلولا ألقي عليه أسورة من ذهب أو جاء معه الملائكة مقترنين. فاستخفّ قومه فأطاعوه إنّهم كانوا قوما فاسقين. فلمّا آسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين. فجعلناهم سلفا ومثلا للآخرين) الزخرف: ٤٦ وإلى ٥٦.

وكذلك: (ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين. إلى فرعون وملئه فاتّبعوا أمر فرعون وما أمر فرعون برشيد. يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النّار وبئس الورد المورود. وأتبعوا في هذه لعنة ويوم القيامة بئس الرّفد المرفود) هود: ٩٦ — ٩٩.

وكذلك: (إنّا أرسلنا إليكم رسولا شاهدا عليكم كما أرسلنا إلى فرعون رسولا. فعصى فرعون الرّسول فأخذناه أخذا وبيلا) المزمل: ١٥ و١٦.

(٧) الخصائص الحسية في تجربة موسى: اعتمدت تجربة موسى على مخاطبة اللّه (الحسية) له وعلى مماثلات خوارق الإعجاز في الثقافات الإحيائية، فأول استدعاء إلهي له كان عبر (شجرة ملتهبة)، ثم كان الأمر الإلهي إليه عبر (صوت مسموع) من وراء حجاب. واتخذت الأشكال الأولى فيمعجزاته صورة العصا التي تتحول إلى حية، كأرقى تجسيد للقوة (الإحيائية) في ظاهرة الطبيعة، وهي قوة إحياء حقيقي غير تلك القوى السحرية المتوهمة. فعصا موسى حين ألقى بها في مواجهة حبال السحرة وعصيهم والتي (خيل) له أنها تسعى، قامت - عصا موسى - بالتقاف الصور السحرية المتوهمة وتجريد أعين الناظرين عن مؤثراتها السحرية، فوضحت على حقيقتها، مجرد حبال وعصي. الذي حدث

أن السحر قد أبطل وليس بسحر مضاد وإنما بالتقاف الصور المتوهمة.

والالتقاف في دلالات ألفاظ القرآن التي لا تقبل بترادف أو مشترك هو غير الالتقام حيث يكون الابتلاع داخل الجوف، كما كان الأمر بين يونس والحوت الذي التقمه: (فالتقمه الحوت وهو مليم) الصافات: ١٤٢.

أما في حال موسى فإن كافة الآيات ترد بلفظ (تلقف): (وأوحينا إلى موسى أن ألقِ عصاك فإذا هي تلقف ما يأفكون) الأعراف: ١١٧، وكذلك (قالوا يا موسى إمّا أن تلقي وإمّا أن نّكون أوّل من ألقى. قال بل ألقوا فإذا حبالهم وعصيّهم يخيّل إليه من سحرهم أنّها تسعى. فأوجس في نفسه خيفة موسى. قلنا لا تخف إنّك أنت الأعلى. وألق ما في يمينك تلقف ما صنعوا إنّما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح السّاحر حيث أتى. فألقي السّحرة سجّدا قالوا آمنّا بربّ هارون وموسى) طه: من ٦٥إلى ٧٠.

فموسى لم يزاول السحر وإنما أبطله وبنفس المنطق الإحيائي ولكن بقوة إلهية حقيقية وليس خيالية متوهمة.

(٨) توضح الكثير من آيات القرآن فيما يتضمنه سياقها - ولو اتجه السياق لمعاني أخرى - خصائص تلك الحضارة الفرعونية، فهي تستند من ناحية على قوة عسكرية ضاربة: (هل أتاك حديث الجنود. فرعون وثمود) البروج: ١٧ و١٨. وعلى عمارة هندسية ضخمة (وفرعون ذي الأوتاد) الفجر: ١٠. ويتجلى ذلك، عدا الأهرامات في طلب فرعون من هامان أن يبني له سلماً صرحاً ليرقى باتجاه السماء كأبراج بابل: (وقال فرعون يا أيّها الملا ما علمت لكم من إله غيري فأوقد لي يا هامان على الطّين فاجعل لي صرحا لعلّي أطّلع إلى إله موسى وإنّي لاظنّه من الكاذبين) القصص: ٣٨، وكذلك: (وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلّي أبلغ الأسباب. أسباب السّماوات فأطّلع إلى إله موسى وإنّي لاظنّه كاذبا وكذلك زيّن لفرعون سوء عمله وصدّ عن السّبيل وما كيد فرعون إلا في تباب) غافر: ٣٦ و٣٧.

ثم خطاب فرعون معززاً بقدراته في السيطرة وتحكمه في الأنهار وقنواتها وليس مجرد مجرى نيلي واحد (ونادى فرعون في قومه قال يا قوم أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي أفلا تبصرون) الزخرف: ٥١. أما خيراتها الزراعية فقد تشوق لها الإسرائيليون من بعد الخروج: (وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربّك

يخرج لنا ممّا تنبت الأرض من بقلها وقثّائها وفومها وعدسها وبصلها قال أتستبدلون الّذي هو أدنى بالّذي هو خير اهبطوا مصرا فإنّ لكم ما سألتم وضربت عليهم الذّلّة والمسكنة وبآؤوا بغضب من الله ذلك بأنّهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النّبيّين بغير الحقّ ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون) البقرة: ٦١.

(٩) الرؤية والنظر والشهود:

لا نعني بالتجربة المرئية ما يتعلق برؤية اللّه المنزه عن الشكل والتجسيم - سبحانه - (ليس كمثله شيء) - وقد طلب موسى (رؤية) اللّه عبر (النظر)، بمعنى أن يرفع عوائق الرؤية الحسية أو حجابها ليمكن النظر (ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه قال ربّ أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف تراني فلمّا تجلّى ربّه للجبل جعله دكّا وخرّ موسى صعقا فلمّا أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أوّل المؤمنين) الأعراف: ١٤٣.

والنظر يرتبط بالمخيال والتأمل وقوى الإدراك خلاف (الرؤية الحسية بالعين المجردة: (فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربّي) الأنعام: ٧٧. فالنظر عقلي والرؤية حسية، ولهذا قال اللّه: (وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربّها ناظرة) القيامة: ٢٢- ٢٣. فهنا يتعلق النظر إلى اللّه بالوجه وليس العين المجردة التي ترى في حين أن العقل هو الذي يدرك قيمة الأمر وينفعل به: (وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة) البقرة: ٢٨٠ و (إنها بقرة صفراء فاقع لونها تسرُّ الناظرين) البقرة: ٦٩.

ولهذا خاطب إبراهيم ابنه إسماعيل بالنظر في أمر الرؤيا المنامية، أي تقليب الرأي فيها، ثم اتخاذ قرار قاطع كمن يرى الأمر عياناً في حقيقته: (فلمّا بلغ معه السّعي قال يا بنيّ إنّي أرى في المنام أنّي أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصّابرين) الصافات: ١٠٢.

فموسى قد طلب الرؤية العيانية المباشرة ليتمكن بعدها من النظر العقلي في حيثية الإله - سبحانه - فكان (التجلي) وليس الرؤية. فعبر التجلي يقدر موسى جانباً من خصائص الألوهية المنزهة.

إن لغة القرآن واستخدامه للمفردات العربية إلى درجة المصطلح دقيقة للغاية. حيث ربط النظر بالعقل والرؤية بالعين المجردة.

وكذلك ميز القرآن بين البصر والرؤية العينية، فالبصر إدراك (وما يستوي الأعمى والبصير والذين آمنوا وعملوا الصالحات ولا المسيءُ قليلاً ما تتذكرون) غافر: ٥٨.

ويأتي التدقيق حيث أعين ترى ولا تبصر وآذان تستمع ولا تسمع، فالبصر إدراك، والسمع استيعاب (ولقد ذرأنا لجهنّم كثيرا مّن الجنّ والإنس لهم قلوب لاّ يفقهون بها ولهم أعين لاّ يبصرون بها ولهم آذان لاّ يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضلّ أولئك هم الغافلون) الأعراف: ١٧٩.

وكذلك ميز القرآن بين شهود الأمر بمعنى حضوره وبين رؤية الأمر بالعين. وهكذا قال: (شهر رمضان الّذي أنزل فيه القرآن هدى للنّاس وبيّنات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشّهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدّة من أيّام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدّة ولتكبّروا الله على ما هداكم ولعلّكم تشكرون) البقرة: ١٨٥ فهنا حضور للشهر في الزمان والمكان حيث يكون الإنسان مقيماً، ثم استثنيت حالتان، مقيم مريض، وغير مقيم مسافر. ولم يطلب اللّه في هذه الآية رؤية الشهر، وذلك لأن الشهر لا يُرى بالعين وإنما ترى الأهلة. ورؤية الأهلة كرؤية إبراهيم لها (فلما رأى القمر بازغاً) والشهور حساب: (إنّ عدّة الشّهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السّماوات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدّين القيّم فلا تظلموا فيهنّ أنفسكم وقاتلوا المشركين كآفّة كما يقاتلونكم كآفّة واعلموا أنّ الله مع المتّقين. إنّما النّسيء زيادة في الكفر يضلّ به الّذين كفروا يحلّونه عاما ويحرّمونه عاما ليواطؤوا عدّة ما حرّم الله فيحلّوا ما حرّم الله زيّن لهم سوء أعمالهم والله لا يهدي القوم الكافرين) التوبة: ٣٦و ٣٧. والأهلة توقيت تضبط في كل عام بوقفة الحجيج في عرفات: (يسألونك عن الأهلّة قل هي مواقيت للنّاس والحجّ وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكنّ البرّ من اتّقى وأتوا البيوت من أبوابها واتّقوا الله لعلّكم تفلحون) البقرة: ١٨٩ فأن يشهد الإنسان الشهر يعني أن يكون حالاً حين توقيته، ولا علاقة لذلك برؤية الهلال كما يعتقد الكثيرون.

(١٠) (أن اقذفيه في التّابوت فاقذفيه في اليمّ فليلقه اليمّ بالسّاحل يأخذه عدوّ لي وعدوّ له وألقيت عليك محبّة منّي ولتصنع على عيني) طه: ٣٩.

(١١) اللدنية والعندية:

(اللدنية) أوثق صلة من (العندية)، إذ تضمر اللدنية (ذاتية) الذي يعطي، أي (جوانيته)

في حين تضمر العندية ما يكون لديه وليس لدنه. فحين يكون الوحي لمحمد فإنه من لدن اللّه: (وإنك لتلقّى القرآن من لدن حكيم عليم) النمل: ٦. فتلك إفاضة من الذات الإلهية، أما أم الكتاب وهي (الآيات المحكمات) التي تعتبر (أصلاً) له من قبل تشيؤه في لغة ما، فهي (لدى) اللّه بالغة ما بلغت من العلوّ والأحكام بحيث تهيمن على كل متشابه: (وإنّه في أمّ الكتاب لدينا لعليٌّ حكيم) الزخرف: ٤.

فالعلم اللدني خاصية لا تكون للجميع، ولا حتى لبعض الرسل والنبيين، في حين أن العلم بأصول الكتاب ومحكمه يمكن أن يوهب للراسخين في العلم ليتجاوزوا به المتشابهات التي لا تطلبها نفوسهم أصلاً: (هو الّذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكماتٌ هنّ أمّ الكتاب وأخر متشابهات فأمّا الّذين في قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلاّ الله والرّاسخون في العلم يقولون آمنّا به كلّ من عند ربّنا وما يذّكّر إلاّ أولوا الألباب. ربّنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنّك أنت الوهّاب) آل عمران: ٧و٨.

والعلم بأم الكتاب ومحكمه يصعب تحويله إلى علم (موضوعي) إلاّ بالمدى الذي يكون فيه المتلقي مهيأ لذلك، لأنه علم مدخله (العبادة والطهر) ومجاله (مكنون القرآن) وليس (باطنه)، فمكنون القرآن ليس بالعلم الباطني، فهو (اكتشافي) لمكنون يتكشف وليس (علماً كشفياً باطنياً) كما يعتقد البعض. فهو علم يتعامل مع القرآن على مستوى الحرف والوحدة والمضمون أخذاً بعطاء القرآن المتجدد بكرمه: (فلا أقسم بمواقع النّجوم. وإنّه لقسم لو تعلمون عظيم. إنّه لقرآن كريم. في كتاب مكنون. لا يمسّه إلا المطهّرون. تنزيل من ربّ العالمين) الواقعة: ٧٥ إلى ٨٠.

(١٢) المعجزات الحسية ليست للأنبياء:

خلافاً لأتباعهم، يتولى اللّه تكوين الأنبياء (المسلمين) بمنهج نظر لفعالية الغيب في حركة الواقع، فالمعجزات لغيرهم، وتأتي ضمن الخصائص التاريخية لنبواتهم وتكوين شعوبهم، ومنهاج شرعتهم. فالعبد الصالح لم يأت بمعجزات خارقة ولكنه أرشد موسى على مواطن الفعل الإلهي الغيبي - غير المرئي - في حركة الواقع، فموسى لم يلتق بالعبد الصالح ليجري الأخير معجزات تولد لدى موسى الإيمان بقدرة اللّه، فموسى قد التقاه مؤمناً باللّه، فلا حاجة لإجراء المعجزات. أما المعجزات التي جرت لموسى نفسه حين جاء

إلى الشجرة الملتهبة وحين رأى عصاه تتحول إلى حية فتلك تالية لإيمانه باللّه وليس سابقة عليه، وكان مآلها المقصود هو التحدي لسحرة فرعون. وكذلك ما جرى من معجزات أخرى سواء في أرض مصر أو في حال عبورها أو بعد ذلك، فمآلها أحكام الهيمنة الإلهية على عقول بني إسرائيل ووجدانهم. فموسى نبي (مسلم) لا يحتاج إلى معجزات (اليهود). ولكنه كان يحتاجها لمواجهة ثقافة عصره الإحيائية، القائمة على السحر والخوارق والمستندة إلى الموروث البابلي القديم الأول.

أما طلب إبراهيم، وهو نبي (مسلم) إحياء الموتى، فلم يكن من قبيل طلب المعجزة التي تفضي إلى الإيمان، فهو قد آمن باللّه من قبل وعقلياً: (ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنّا به عالمين) الأنبياء: ٥١. وذلك بعد أن أنكر إبراهيم على الشمس كسوفها وعلى القمر خسوفه وعلى الكواكب طمسها، أي (أفولها)، والأفول انتقاص للهيئة وليس احتجاباً ضمن الدورة اليومية، فإبراهيم منذ صباه يعلم أنها تحتجب يومياً. فانتقل من التطلع إلى ألوهية الظواهر الآفلة إلى الكامل الذي فطرها وشيأها: (وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتّخذ أصناما آلهة إنّي أراك وقومك في ضلال مبين. وكذلك نري إبراهيم ملكوت السّماوات والأرض وليكون من الموقنين. فلمّا جنّ عليه اللّيل رأى كوكبا قال هذا ربّي فلمّا أفل قال لا أحبّ الآفلين. فلمّا رأى القمر بازغا قال هذا ربّي فلمّا أفل قال لئن لم يهدني ربّي لأكوننّ من القوم الضّالّين. فلمّا رأى الشّمس بازغة قال هذا ربّي هذآ أكبر فلمّا أفلت قال يا قوم إنّي بريء ممّا تشركون. إنّي وجّهت وجهي للّذي فطر السّماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين) الأنعام: ٧٤ إلى ٧٩.

أما تحقق إبراهيم من قدرة اللّه بالمعجزة الخارقة فقد تم له من قبل حين ألقى به قومه إلى النار ولم يحترق: (قالوا حرّقوه وانصروا آلهتكم إن كنتم فاعلين. قلنا يانار كوني بردا وسلاما على إبراهيم. وأرادوا به كيدا فجعلناهم الأخسرين) الأنبياء: ٦٨ و٦٩ و٧٠.

ولهذا فإن إبراهيم لم يطلب إحياء الموتى كمعجزة تحضه على الإيمان وإنما طلبها ليطمئن قلبه إلى أمر آخر يختلف كلياً عن التثبت الإيماني، وهو أمر يتعلق بمصير المفطورات بعد (فنائها) من بعد أن عرف مصيرها المتعلق باللّه، فاطرها، من بعد (أفولها)، فإن كان اللّه يجدد ما يأفل من الظواهر باسترجاعها إلى كامل هيئتها، فكيف يفعل تجاه فنائها، أو موتها؟ (وإذ قال إبراهيم ربّ أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى

ولكن ليطمئنّ قلبي قال فخذ أربعة من الطّير فصرهنّ إليك ثمّ اجعل على كلّ جبل منهنّ جزءا ثمّ ادعهنّ يأتينك سعيا واعلم أنّ الله عزيز حكيم) البقرة: ٢٦٠.

(١٣) العالم ما بين الحلولية والدفعة الإلهية الأولى:

قد انتهى العلم الطبيعي (المؤمن) بعد جاذبية نيوتن إلى القول بأن الكون منتظم بذاته وأن اللّه قد أودع فيه قوانينه منذ (الدفعة الأولى) ثم احتجب عنه (راجع الهامش رقم (١) من هذا الفصل). فعناية اللّه بالكون مسبقة. فاللّه هنا يؤخذ بمعنى (الصانع) وليس (الخالق)، ويمكن للصانع أن ينفصل عن إنتاجه ليمضي الإنتاج بقوانينه الذاتية من بعده، فلا يكون غيابه سبباً في فناء الكون، فإذا (حذفت وجود اللّه عند الاغريق، أو إذا جردت الكون عنه، يبقى مع ذلك الكون ولو بطريقة فوضوية، وقد جاء نيوتن بقوانينه فجرد الكون عن اللّه ولكنه ادعى تنظيمه. فمفهوم الدفعة الأولى موصول بالتفكير الإغريقي الذي استحيته أوروبا إبان نهضتها، وقد أجاد الدكتور (شارل مالك) في توضيحه لهذا الأمر: «السؤال هو: كيف نشأ الكون، من حيث هو تركيب مُنَظَّم - الكون ككل، أو أيُّ جزءٍ مُكوَّنٍ مُنَظَّم منه، كهذا الإنسان الذي أتحاور معه أو هذا الكلب النابح الذي أسمع وأرى؟ والجواب عليه هو: أولاً، إما أنني لا أعرف، وهذا جواب السحر والصدفة، وإما، ثانياً، أن الكون ككل أو كأجزاء، هو منشيءُ نفسه بنفسه، وإمّا، ثالثاً، أن الكون، ككل أو كأجزاء، صنعه صانع مستقل عنه. والإغريق ذهبوا إلى الجواب الثالث، في جميع أطوار تفكيرهم المسؤول، أي أنهم اعتبروا أنَّ وجودَ مبدع للكون، غير الكون بتاتاً، هو أمر لا قِبَلَ للعقل إلا بالتسليم به قبل كل بحث وفي أساس كل بحث.

ما الفرق، إذن، بين مُبدع الكون أو صَانع الكون عند الإغريق، واللّه عند اليهود والمسيحيين والمسلمين، أي عند الديانات الساميّة الثلاث المنحدرة من إبراهيم؟ من حيثُ أن الكون لا يُعلِّل نفسَه بنفسه ولا يَنْظُم نفسَه بنفسه، بل يحتاج إلى علةٍ أو ناظم خارج مستقل عنه تماماً، بهذا المعنى لا يوجد أي فرق بين مبدع الكون الاغريقي واللّه الإبراهيمي. التربتان الفكريتان تلتقيان في أن الكون في حد ذاته ناقص، وأنه يستلزم مُكَمّلاً له، وإلاّ لما وجد أصلاً. وإذن بهذا المعنى، يستحيلُ الإلحادُ المطلقَ عند الإغريق كما يستحيل عند اليهود والمسيحيين والمسلمين.

أما الفرق بين النظرتين - الإغريقية والابراهيمية - فأبعد وأعمق بكثير من التلاقي

بينهما. وهذا الفرق ندل عليه بقولنا إن مبدع الكون عند الإغريق هو صانع، بينما مبدع الكون عند اليهود والمسيحيين والمسلمين هو خالق. فماذا نعني بهذا التمييز بين الصانع والخالق؟

إن نوع وجود اللّه في الفكر الإغريقي هو من نوع وجود الكون: كلاهما موجودان بنفس معنى «الوجود». أما عند المؤمنين الإبراهيميين فنوع وجود اللّه يختلف أصلاً، جوهراً، كياناً، عن نوع وجود الكون. فمع أنّ كليهما «موجودان» بمعنى ما، فـ - «وجودُ» اللّه غير «وجود» الكون تماماً. وبتعبير آخر، الكون واللّه «يوجدان» لدى الإغريق على نفس المستوى الوجودي، أما في الديانات الثلاث الإبراهيمية فمستوى وجود اللّه غير مستوى وجود الكون إطلاقاً.

معنى قول الإغريق إن الكون والمادة أزليان قديمان بنفس المعنى الذي نقول به أن اللّه أزلي قديم، هو أنّ نوع وجود اللّه هو من نفس نوع وجود الكون والمادة. فكما أنّ وجود البيت كوجود صانع البيت، هكذا وجود المادة والكون كوجود صانع الكون. فنحن «نجد» البيت كما نجد صانع البيت، أعني بالحس والمشاهدة والخبرة والتفاعل. هكذا عندما «نجد» «الموجودَين»، اللّه والكون، «نجدهما» بإزاء بعضهما البعض، أعني على نفس مستوى الوجود وبنفس الطريقة.

إذا حذفت اللّه عند الإغريق، أو إذا جرّدت الكون عنه، يبقى مع ذلك الكون، ولو بشكل فوضوي تام (total chaos) أما إذا حذفت اللّه عند المؤمنين الإبراهيميين، أو إذا جرّدْتَ الكونَ عنه، فلا يبقى شيء على الإطلاق - حتى الكايوس ذاته يزول.

إذا أُلغيت الكون كله عند الإغريق لا يبقى اللّه، لأنّ «وظيفة» اللّه تنحصر في تنظيم الكون، فإذا انْعَدَمَت المادّة القابلة للتنظيم انعدم معها المُنَظِّم، إذ لم تبقَ أمامه مادة يفعل فيها، بينما إذا أَلْغَيْتَ الكون كله يبقى مع ذلك لدى الإبراهيميين اللّه، الذي لا يتوقف «وجودُه» إطلاقاً على وجود الكون.

إذا أزلتَ كل شيء إطلاقاً من الوجود، أعني إذا أزلْتَ كُلَّ محسوس وكل مُتَصَوَّر وكل مَعْقُول، لا يبقى شيءٌ عند الإغريق، بينما يبقى اللّه في كماله التام عند المؤمنين الإبراهيميين، اللّه الذي لا يضيرُه في شيء عدمُ إمكان العقل البشري أن يحسّه أو يتصوَّره أو يَعْقِلَه.

اللّٰه ضرورةٌ لازمةٌ عند الإغريق، لا لوجود الكون إطلاقاً، بل لتنظيمه وترتيبه. أما لدى الإبراهيميين المؤمنين فاللّٰه ضرورةٌ لازمةٌ لوجود الكون إطلاقاً، بما في ذلك تنظيمهُ وترتيبهُ».

أما الحلولية، روحية كانت أو مادية فيوجزها لنا د. شارل مالك على النحو التالي في (تأليه الكون):

يقول هوايتهاد - وعشرات الفلاسفة، من هرقليطوس حتى يومنا هذا، يقولون، كلٌّ بطريقته الخاصة، نفس الشيء - إنّ الكون، في كليته وفي كل جزء منه، مُحْدَثٌ، أي أنه مجموعة حوادث. هذا الكون المُحْدَثُ هو خالق نفسه بنفسه، أي لا شيء على الإطلاق قبلَه أو بعده أو فوقَه أو وراءه. هذا يعني أن عبارة «غير الكون المُحْدَث»، «غير الحادثة»، لا تعني شيئاً على الإطلاق. وإذ نقول «خالق نفسه بنفسه» نعني «مُحدِث نفسه بنفسه». كلمة «الخلق» هنا تعني «الإحداث» فقط. ولأنّ الكون هو هكذا، اصبح الكونُ ذاته - السماوات والأرض وما بينهما، بما في ذلك أنت الإنسان، وكل أثر وتراث إنسانيين في الوجود - معبودَك الأخير. فبما أن لا شيء على الإطلاق هو «خارج» الكون، بما في ذلك «خارج قومك وشعبك وتراثك، «خارج» ما يسَمى «الحضارة الإنسانية»، «خارجك» أنت بالذات، بمعنى مطلق لكلمة «خارج»، أي بمعنى إله حقيقي موجود بالفعل، هو «غير» هذه الأشياء تماماً، هو خالقها جميعاً من لا شيء (وهذا فقط هو الخارج الحقيقي، هذا فقط هو الغير الجدّي)، استوى الكونُ في منزلة اللّٰه الخالق، وزال تماماً أي تمييز بين الخالق والمخلوق، كما يشدّد عليه التراثُ الإبراهيمي في التوراة والإنجيل والقرآن، ولم يتبقَّ أمامك سوى الكون. وبما أنك ديّنٌ بطبعك (وباللغة التي اعتمدناها في هذه المقدمة، بما أن مراتب الوجود الثماني، بما في ذلك مرتبة الإيمان من صُلب كيانك)، أي بما أنك تتطلب بطبيعتك كائناً أسمى لتعبدَه، تحوّل فكرُك وعاطفتك بكليتيهما نحو الكون، نحو السماوات والأرض وما بينهما، الذي، كما رأينا، لا تعرف، في حدود المنطق الذي أنت فيه «غيره» كائناً أسمى. هذه هي الحلولية الكوزومولوجية (cosmological pantheism) المعروفة في الهند والصين، وفي سائر المذاهب الوثنية في أفريقيا، وفي صفوف بعض العلماء (وفي الحقيقة، في صفوف الأكثرية الساحقة من العلماء) في اليهودية والمسيحية والإسلام الذين، نظراً لتكريسهم حياتَهم كلها لهذه الناحية أو تلك من الوجود الحسي - الجماد،

الحركة، الفلك، النبات، الحيوان، إلخ، «غُلبوا على أمرهم كونياً»، أي سخَقَهم وسَخَرَهم واستعبدَهم الكون، وبالتالي، إمّا ارتدُّوا إلى طبقة في تراثهم سبقت اعتناق أجدادهم للدعوة الإبراهيمية، أو ضلُّوا عن معطيات تراثهم الإبراهيمي، المميّز تمييزاً قاطعاً جازماً صارماً مطلقاً، بين اللّه وبين الكون، بكل ما يشمل الكون من جمادٍ وحركةٍ وحياةٍ وبشرٍ وفكرٍ وتاريخ وثقافةٍ وحضارةٍ وصُنع إنسان، أعني بين الخالق وبين جميع المخلوقات، «ما يُرى» منها و«ما لا يُرى»، التي إنما وُجدت لأن الخالق قال لها: «كوني»، فكانت من العدم. وبقدر ما لا تعترف الإلحادية، الشيوعية أو غير الشيوعية، إلاّ بالمادة والحركة، وتُرجع كُلَّ ظَهورةٍ ثقافية ورُوْحية (والعالم الشيوعي يحترم ويقدّر هذا النوع من الظهورات كل التقدير، ويصونها في مجتمعه ويحفظها ويحافظ عليها في أدبه ومتاحفه وتراثه الحي) آخر الأمر إلى مجرد المادة والحركة، باعتبارها كل مظهر روحي أو عقلي أو ثقافي أو أدبي أو جمالي مجرد زَبَدٍ (epiphenomenona) يرغيه بحر المادة والحركة اللامتناهي، ويُفرزه تلقائياً بالصدفة أو بالسحر، بذاك القدر تكون الإلحادية هي أيضاً حلولية كوزمولوجية، أي أن كائنها الأسمى هو المادة والحركة لا غير، اللتين إليهما فقط يعود آخر الأمر كُلُّ شيء ومنهما فقط ينشأ كل شيء».

(شارل مالك - المقدمة - القسم الأول - المجلد الأول - صفحات - ٢٩٢ / ٢٩٣ / ٢٩٤ / ٢٩٥ / ٣٢٧ / ٣٢٨ / ٣٢٩ / - دار النهار - بيروت - ١٩٧٧).

(١٤) أرض مدين:

يشير القرآن إلى أن أرض مدين كانت مركزاً رعوياً (ولمّا ورد ماء مدين وجد عليه أمّة من النّاس يسقون ووجد من دونهم امرأتين تذودان قال ما خطبكما قالتا لا نسقي حتّى يصدر الرّعاء وأبونا شيخ كبير) القصص: ٢٣. فهي على تخوم أو خارج جغرافية الحضارات الزراعية القديمة المعروفة في مصر أو بلاد الشام. ويحددها القرآن جغرافياً بقربها من منطقة قوم لوط في البحر الميت في غور الأردن وذلك ضمن خطاب نبيهم شعيب (ويا قوم لا يجرمنّكم شقاقي أن يصيبكم مثل ماأصاب قوم نوح أو قوم هود أو قوم صالح وما قوم لوط منكم ببعيد) هود: ٨٩ . وقد كانت - على عهد شعيب - مركزاً لتجمع قبلي - رهط - (قالوا يا شعيب ما نفقه كثيرا ممّا تقول وإنّا لنراك فينا ضعيفا ولولا رهطك لرجمناك وما أنت علينا بعزيز) هود: ٩١ ومركزاً للتبادل التجاري: (ويا قوم أوفوا المكيال

والميزان بالقسط ولا تبخسوا النّاس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين) هود: ٨٥ . وتعتبر حضارة تالية ولاحقة لحضارة ثمود ونبيها صالح (كأن لم يغنوا فيها ألا بعداً لمدين كما بعدت ثمود) هود: ٩٥. والفترة التي وصلها فيها موسى أعقبت ما كان قد نالها من عذاب، أي أن ذلك العذاب كان سابقاً للعام ١٤٠٠ق.م. وقد كان فيها من بقي على ديانة التوحيد والولاء للكعبة ويظهر ذلك في توقيت الزمان وحوله بالحج: (قال إنّي أريد أن أنكحك إحدى ابنتيّ هاتين على أن تأجرني ثماني حجج فإن أتممت عشرا فمن عندك وما أريد أن أشقّ عليك ستجدني إن شاء الله من الصّالحين) القصص: ٢٧. بمعنى أنهم كانوا (أحنافاً)على موروث الديانة الإبراهيمية، وقد كان للأحناف شأن في الجزيرة العربية ومخارجها الشمالية قبل الإسلام ومنهم (قس بن ساعدة الأيادي) و(أمية بن أبي الصلت) و(زيد بن عمرو بن نفيل) و(سويد بن عامر المصطلقي) ومن وردت حولهم الآثار والأنباء في كتب الأغاني للأصفهاني (ج ٤ ص ١٢٢) وبلوغ الأرب للآلوسي (ج ٢ ص ٢٤٩) والسيرة لابن هشام (ص ١٤٥).

(١٥) التوسطات الجدلية في الفعل الإلهي بين المطلق والنسبي والموضوعي (الأمر والإرادة والمشيئة):

عبر تجربة الأحوال الثلاثة التي تنتهي بقول اللّه سبحانه (ثمّ جئت على قدر ياموسى) طه: ٤٠ يبدو للقارىء وكأن (الجبرية الإلهية) نافذة بقدرها المستحوذ على الإنسان والطبيعة، فلا مكان للتوسطات الجدلية، ولا موضع لحرية الاختيار.

غير أن تحليلنا لا يتجه قطعاً إلى هذه الغاية، ولكننا نعذر من يعضل عليه فهمها، فالفهم المطلوب يتعثر دون منهجية تأخذ بالكونية والتوسطات الإلهية من جهة ورؤية الفعل من (داخل الذات المدركة) من جهة أخرى.

فالذات المدركة وهي (موسى) تتصرف بشكل طبيعي، وبردود فعلها الذاتية سواء في مواجهة المصري الذي وكزه أو في العلاقة مع البنتين اللتين سقا لهما. وهذا تصرف يرتبط بشروط (موضوعية) فيما نطلق عليه بسلوكيات مستوى (المشيئة). وهي سلوكية (مؤمنة) ولكن دون أن تدخل في حسبانها مسألة الاستحواذ الإلهي على الفعل الإنساني الموضوعي في الحالتين المذكورتين.

الجانب الأساسي هنا والذي يجب أن يفهم بدقة، أنه في هذا المستوى بالذات وضمن

تصوراته تكون علاقة الإنسان بربه، علاقة (موضوعية) مؤمنة لا تتناهى لبحث قضايا الاستحواذ الإلهي على الفعل، ولهذا المستوى فلسفاته وأفكاره حيث تظهر (حرية) الإنسان واستقلالية القانون الطبيعي على أكمل الوجوه، سواء كان الإنسان مؤمناً أو ملحداً.

وهذا الجانب غير مدان إلهياً إلاّ من زاويته الإلحادية فقط وفي إطاره تشكلت (العقلية الإبراهيمية) التي اكتشفت وجود اللّه من خلال الظواهر والمنظورات. ثم تطور اللّه بإبراهيم من مستوى عالم المشيئة الموضوعي إلى أن اتخذه (خليلاً) و(إماماً للناس) ولكن في إطار التعلق بالقدرات المكانية للفعل الإلهي. فالعقلية الإبراهيمية قد طُوّرت إلهياً من استقلالية ظواهر المكان واستقلالية المكان الكوني كله إلى تفهم كيفية استحواذ اللّه على المكان دون حلولية فيه، أي بمنطق (الخلّة) حيث يصبح المكان (امتداداً) لكلمة الإلهية كفاطر للسموات والأرض، ومسخراً للمكان من أجل الإنسان ويطلب منه الشكر (القربان) على المكان.

بالنسبة لموسى فقد كان المطلوب أكثر من التمثل لعالم المكان والمشيئة الموضوعية، فالمطلوب هو فهم الترابط بين (المكان والزمان) في الفعل الإلهي، أي إدخال قدر التوقيت الزماني في الحدث المكاني. لماذا وصل موسى تحديداً إلى أرض مدين وفي تلك اللحظة؟ ولماذا وصل هو والعبد الصالح تحديداً إلى موضع الجدار أو مكانه في ذلك التوقيت الزماني؟ ثم تمضي الأسئلة الرابطة بين الزمان والمكان من بعد موسى، من بعد أن نكون قد استوعبنا الدرس: لماذا ختمت النبوة والرسالة قبل أربعة عشر قرناً؟ ولماذا كان السيد المسيح قبل سبعة قرون قمرية من محمد؟ ولماذا كان موسى قبل أربعة عشر قرناً قمرياً من المسيح؟ ولماذا عاد بنو إسرائيل بعد أربعة عشر قرناً من إخراجهم من المدينة المنورة؟ ولماذا ظهر النفط في مكانه من الجزيرة حين بداية عودة الإسرائيليين إلى الأرض المقدسة؟ ولماذا توزعت القارات على هذا الشكل؟

إن كل دراسة (موضوعية) من شأنها أن تدرس كل ظاهرة عبر قوانينها الذاتية، كأن يقال أن النفط قد ظهر حين توافرت عناصر اكتشافه وأنه لولا جهد الشركات المنقبة لما تم العثور عليه، تماماً كتفسير ظاهرة هروب موسى إلى أرض مدين وإرجاعها إلى سبب موضوعي هو قتله للمصري. وما عدا ذلك يصبح مجرد (تأويلات غير موضوعية).

هنا بالتحديد وفيما يظهر للناس كتأويلات غير موضوعية يكمن المستوى (الثاني) في

الفعل الإلهي، أي المستوى (الارادي) وهو مستوى يتوسط بنسبية محددة ما بين المطلق والموضوعي، حيث تبدأ صيغة التساؤلات هنا ودائماً بـ (لماذا؟) حدث هذا، في هذا المكان وفي هذه اللحظة؟ وهذه غير تساؤلات إبراهيم المختلفة والتي تندرج كلها في البحث عن (الكيفية المكانية) كسؤاله (كيف تحيي الموتى).

هذه اللماذا هي فاتحة التطلع من المكانية (كيف) إلى الكونية، حيث يتم البحث في مفهوم (المصادفة) وعما إذا كان من وراء كل ما يبدو صدفة عمل إلهي منظم. فإذا أدركت عقولنا - عبر البحث في المصادفات المكانية والزمانية - وجود عمل إلهي ناظم انتقلنا بمستوى التفكير من منطق عالم المشيئة (كيف)؟ إلى منطق عالم الإرادة (لماذا)؟ ووقتها ننتقل من (الرشد العقلي) إلى (الحكمة).

هنا نأخذ بكلية عالم المشيئة وكيفيته لنربطه بالزمن، دون أن نلغي كيفيّات عالم المشيئة أو نسوقها نحو (جبرية) في الفعل، فإذا كان اللّٰه قد وقت قدوم موسى والعبد الصالح إلى الجدار الذي يريد أن ينقض بمنطق عالم الإرادة إلا أن موسى قد رفض الاستجابة لبناء الجدار أو رفعه، وكذلك أدان فعل الخرق في السفينة وأدان قتل الغلام. ولم ينقص ذلك من إيمان موسى وهو في مرحلة النبوّة.

وتعود المسألة هنا إلى أن تفهم الفعل الإلهي على مستوى الإرادة ليس (قانوناً موضوعياً) يحاسب عليه الإنسان نتيجة معرفته به. فاللّٰه - على مستوى المشيئة ينبه الإنسان إلى قوانين الوجود على المستوى العقلي، كما تكشف الأمر لإبراهيم، فيدين من يشرك ويحاور الإنسان بموجب هذه المقولات. أما في حالة الفعل الإرادي فالمسألة تختلف إذ أنها مبنية على نسبية وعلى توسط ليست قيداً على الإنسان ولكنها لإفهامه والارتقاء بمستواه (ألم ترَ إلى ربك كيف مدّ الظلّ ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً. ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً) الفرقان: ٤٥-٤٦وكذلك: (قل أرأيتم إن جعل الله عليكم اللّيل سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون. قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النّهار سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون) القصص: ٧١ و٧٢. ففي تصورات عالم المشيئة الموضوعية يتم «التأليف» بين (الكيفية) التي خلق عليها الكون ووجود (فاطر) له متجه إليه بالشكر على المكان.

أما في تصورات عالم الإرادة النسبية يتم (التوحيد) بين مجريات الزمان والمكان في

الكون، بمنطق لماذا، ووجود إله (مريد) منظم للزمان والمكان في وحدتهما الكلية. ولكن دون أن يجعل اللّٰه منطق هذا التنظيم (جبرية) علينا، إن الإله هنا يدلنا قط على ما فعله هو وبالتالي على ما (ينبغي) لنا أن نفعله لا على ما (يتوجب) علينا فعله. فإذا بدا الأمر من نوع (الجبر) بمنطق (الإرادة) فإنه ليس كذلك على مستوى تصورات عالم المشيئة.

ولكن ما هي القيمة العملية لفهم الإرادة؟

يظهر من هذا القول وكأن محاولة فهم الارادة الإلهية في مسيرة الفعل الإنساني والقوانين الطبيعية مجرد (إضافة) يمكن الاستغناء عنها، ولكن الحقيقة غير ذلك، فمحاولة فهم هذه الإرادة في اتحاد الزمن بالمكان تعطي العقل الإنساني قدرات (تركيبية واستكشافية) لفهم (الاتجاه) في الحركة والصيرورة، وبمنطق كوني يتحرر من الموضوعية الجزئية. فهنا ينتقل العقل إلى السؤال الفلسفي.. لماذا؟ وعليك أنت - أيها الإنسان - أن تجيب وتقدر وتخطط للحاضر والمستقبل بموجب ذلك.

لم يشأ اللّٰه قط أن يوازي بين فعله على مستوى الإرادة وإصدار قوانين جبرية تستلب بشكل لاهوتي آحادي جدل الطبيعة وجدل الإنسان، فمن نهايات التأمل في الكون وحركته على مستوى الارادة يقود إلى (نفي العبثية) وإلى (نفي الصدفة) ويثبت (الغاية) و(الاتجاه) ولكن دون إعطاء الغاية والاتجاه معنى جبرياً، وإلاّ لكانت أولى معالم الجبرية أن نساق إلى الإيمان باللّٰه سوقاً.

إن قوة هذا المنطق النسبي الارادي الذي لا يتمظهر بالجبرية أنه يأتي بين (لا متناهيين) في الكبر وفي الصغر، اللامتناهي الفلكي الكوني كبراً واللامتناهي الذري الكوني صغراً. فهي نسبية إرادية تتم ضمن مطلق، مطلق الكون كما هو مطلق الإنسان (وقد شرحنا هذا الإطلاق اللامتناهي في الصفحات السابقة) فمن يصل إلى مستوى (التوحيد بين القراءتين) ليرى فعل الإرادة الإلهية النسبية في الكون فإنه لن ينتهي إلى (الجبرية) كفلسفة وذلك لسبب بسيط وأولي وهو أن الانتهاء فلسفياً إلى هذه الجبرية يعني (تقنين) الفعل الإلهي نفسه و(ضبط) حركته الحاضرة والمستقبلة واستخلاص (برنامج عمل) استراتيجي مفصل لا تفاجئه أي متغيّرات ولا تنأى عنه أي حسابات. وهذا معناه بقول آخر أن نكتشف العقل الإلهي من جهة وأن نكتشف إرادته بين اللامتناهيات الكونية كبراً وصغراً، بما في ذلك مطلق الإنسان.

وقتها فقط نصل إلى تقنين الإرادة الإلهية لنتخذ منها قانوناً جبرياً، أي حين يصل وعينا الكوني إلى مطلق اللامتناهي.

المطلق اللامتناهي وعالم الأمر:

حين نصل إلى ذلك الوعي الكوني، وعي المطلق اللامتناهي، فإننا ننتقل من مستوى الإرادة الإلهية النسبية إلى مستوى الأمر المطلق، حيث يكون هنا (الدمج بين القراءتين) وتلك مرحلة لا يصلها كائن من كان. ولكن ولكن ولكن:

إن اللّه يجري هذا المستوى - ليس علماً ولكن تصرفاً وسلوكاً - على نوع محدد من أكمل وأرقى عباده، حيث يتماثلون في سلوكهم مع (أمره) مطلقاً، ويجري عليهم بأمره ما يأمر به، وهذا مستوى من الأمر أرقى من التمثل الملائكي: (يا أيّها الّذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها النّاس والحجارة عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) التحريم: ٦.

في قمة السلوك بعالم الأمر يأتي محمد بكل خصائص اسمه (أحمد) حيث ترتقي استجابته للّه فوق موجبات عالم المشيئة الموضوعي وعالم الإرادة النسبي، فأن يكون مسلماً وأول المسلمين وإمامهم فذاك (أمر)له من اللّه، ولأنه في تلك المكانة فلا يبعث إلاّ في الأرض (المحرّمة) ولا يكون القرآن بوصفه محتوى الوحي الكوني إلاّ له: (إنّما أمرت أن أعبد ربّ هذه البلدة الّذي حرّمها وله كلّ شيء وأمرت أن أكون من المسلمين. وأن أتلو القرآن فمن اهتدى فإنّما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فقل إنّما أنا من المنذرين. وقل الحمد للّه سيريكم آياته فتعرفونها وما ربّك بغافل عمّا تعملون) النمل: ٩١ - ٩٣. فهو الذي أسرى به اللّه: (سبحان الّذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الّذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنّه هو السّميع البصير) الإسراء: ١. وهو المنصور في الدارين، ليس الحياة الدنيا فقط، ولكن في الآخرة أيضاً، فمرجعيته لا تقتصر على الحياة الدنيا ولكنها تمتد إلى يوم يكون فيه الملك للواحد القهار: (من كان يظنّ أن لن ينصره الله في الدّنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السّماء ثمّ ليقطع فلينظر هل يذهبنّ كيده ما يغيظ) الحج: ١٥. وله إمامة الأنبياء: (وإذ أخذ الله ميثاق النّبيّين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثمّ جاءكم رسول مصدّق لما معكم لتؤمننّ به ولتنصرنّه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشّاهدين) آل عمران:٨١.

تلك (من) خصائص (أحمد) في الدنيا والآخرة، وهي من متعلقات الأمر الإلهي (والدمج بين القراءتين).

ولكن: مارس دوره على مستوى المشيئة:

مارس دوره هنا بموجب (عالم المشيئة) ليفتح أمام البشرية كلها (عالمية الخطاب وحاكمية الكتاب وشرعة التخفيف والرحمة) - رسولاً بشرياً - لا تجري على يديه حتى المعجزات: (ولقد كذّبت رسل مَن قبلك فصبروا على ما كذّبوا وأوذوا حتّى أتاهم نصرنا ولا مبدّل لكلمات الله ولقد جاءك من نبا المرسلين) الأنعام: ٣٤. وكذلك: (وقالوا لن نؤمن لك حتّى تفجر لنا من الأرض ينبوعا. أو تكون لك جنّة من نخيل وعنب فتفجّر الأنهار خلالها تفجيرا. أو تسقط السّماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي بالله والملآئكة قبيلا. أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السّماء ولن نؤمن لرقيّك حتّى تنزّل علينا كتابا نّقرؤه قل سبحان ربّي هل كنت إلاّ بشرا رسولا. وما منع النّاس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلاّ أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا. قل لو كان في الأرض ملآئكة يمشون مطمئنّين لنزّلنا عليهم من السّماء ملكا رسولا. قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم إنّه كان بعباده خبيرا بصيرا) الإسراء: الآيات ٩٠و ٩١و ٩٢و ٩٣و ٩٤و ٩٥و٩٦.

ثم يأتي من يفترض له معجزات كجريان لبن من بين أصابعه أو تكثير خبز ليضاهوه بمن سبقه من الأنبياء، وهؤلاء - مع غيرتهم - قد جهلوا منهاج نبوته ورسالته وخصائصه وخصائص نبوته، فاختصروه إلى وعيهم الذاتي وهو أكبر من ذلك بكثير وبما لا يدرك منه إلاّ قليلاً. فهو من الأمر الإلهي وإليه يعود، وعصمته كعصمة القرآن: (والنّجم إذا هوى. ما ضلّ صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى) النجم:١ — ٤.

ومع كل ذلك نسبوا لسنته المعصومة التناسخ مع القرآن وخرقوا له معجزات، وقالوا أنه أصيب بسحر لبيد بن الأعصم ونادوه من وراء الحجرات وافتروا على آل بيته بحديث الإفك و... و... و....

الفصل الثالث

الكون قراءتان في قراءة واحدة (الوعي المحمدي)

جدلية الغيب والإنسان والطبيعة على مستوى المشيئة الموضوعية

مزالق الوضعية واللاهوت:

نستخلص من تحليل الملاحظات التأكيد الإلهي على حيوية الفعل البشري ضمن إطار موضعي محدد للحركة الكونية وظواهرها وبما يعطيه العلم البشري المتكافىء مع هذه الموضعية. وتربط الآيات بين هذه الروح العلمية البشرية المشيدة للحضارات وقدرة التسخير الإلهي في مطلقها بحيث يدرك الإنسان بأنه فاعل في إطار كوني ممهّد وضمن تفاعل قائم على الوحدة وليس على الصراع. فالإنسان باعتباره ابن الموضع حرّ في حركته الموضعية ومسؤول في حدودها المكافئة بما يعطيه وضعه وتجربته. فالخطأ المفهومي الأكبر هو في توهّم الإنسان منازعته الفعل مع اللّه حين يقيم فعله في مقابل الخلق الإلهي. هكذا أخطأت مدارس الفكر الإسلامي والجهمية منها بالذات حين صادرت الفعل الإنساني لمصلحة الفعل الإلهي المطلق فارتبكت أوراقها فيما بعد أمام مشكلة الثواب والعقاب وأسهمت في فلسفة روح العجز الحضاري لدى الإنسان العربي. نتيجتان سلبيتان بسبب تحليل خاطىء لم يميز بين فارق القدرة الإلهية والفعل البشري ولم يربط بينهما في إطار منهجي قرآني.

وكما جنحت مدارس في الفكر الإسلامي جنحت مدارس في الفكر الطبيعي فتحولت بنوعية الفعل الإنساني من القدرات الموضعية إلى القدرات الوضعية فقلّصت علاقته بالقدرة الإلهية وبحثت عن توازن مختلّ ثم انتهى بعضُها إلى القول بأن الكون منظم والإنسان فاعل فيه دون أن تقيم طبيعة فعله وعلاقة هذا الفعل بالمشيئة الإلهية.

أما المنهج القرآني فإنه يعمد إلى طرح الموضوع بكلّ متعلّقاته، فلا يطرحه على

أساس هذه المتقابلات الضيقة وإنما يعطي المفهوم الشامل الذي يساعد على ضبط وَعْينا بكل الأمور وبشكل موزون. فالفعل البشري القرآن فعل متعلّق بكل مشيأ ومسخر يظهر بشروط الحركة وقوانينها في الطور المتكافىء وقدرات الإنسان، وذلك خلافاً للفعل الإلهي الذي يمارس التصرف داخل نفس هذا الكون وبكيفية مطلقة تتبدّى بشكل موضعي وبشكل غير موضعي وبطريقة لا يدرك الإنسان كيفيتها كذات اللّه المحرّمة تماماً.

فكيف طرح القرآن الكيفية التي يمكن أن تتّحد بها رؤية الإنسان إلى فعله الموضعي مع تعلّق هذا الفعل بالقدرة الإلهية الخالقة في نفس الوقت؟ كيف يوحد القرآن بين الاتجاهين المتداخلين (الخلق الإلهي والفعل البشري) ضمن سلوك حضاري واحد؟

كانت هذه أُولى كلمات السماء إلى غار حراء ولعلها قد حملت المنهج كله:

الجمع بين القراءتين:

(اقرأ باسم ربّك الّذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربّك الأكرم. الّذي علّم بالقلم. علّم الإنسان ما لم يعلم) العلق: ١ - ٥.

هنا طلبت من الرسول قراءتان: قراءة تأتي عبر التعلّق بقدرة اللّه المطلقة في الحركة الكونية ودون كيفية محددة تتجلّى في الاتجاه بالعلقة إلى مرحلة الإنسان كما تتجلّى في الاتجاه بالحياة إلى الموت وبالموت إلى الحياة. وهي قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفاتها وخلقها للظواهر ذات المعنى وتحديد هدف حق للخلق. قراءة خالصة لقدرة اللّه في كتاب كوني مفتوح. هنا تأتي القراءة باسمه المقدس أي قراءة باللّه بوصفه خالقاً والخلق صفة يتفرد بها اللّه.

وقراءة ثانية ليست هي باسمه ولكن (بمعيته) لذلك لم تأتِ الآية في الشطر الثاني على نحو المقدمة فلم يقل (واقرأ باسم ربّك الأكرم) ولكن (اقرأ وربُّك الأكرم) فجعل العطف على الربوبية وأُعطي الأمر الثاني (اقرأ) اتجاهاً مستقلاً والأمر واضح بالنظر إلى حركة الواو في القراءة الثانية. فدليل المعية هنا في (وربك). ثم يتّخذ اللّه في القراءة الثانية صفة دالّة على نوعية القراءة المطلوبة، وهي قراءة متعلّقة بصفة كون اللّه كريماً فيما خلق. أي كرم التّسخير وتشكيل الظواهر ذات المعنى بالنسبة للإنسان. أي إنها قراءة في عالم الصفات التي تتجلّى في الخلق وعالم الصفات عالم موضوعي، ولذلك جاءت القراءة هنا عبر علم

متعلّق بالقلم والقلم بالنسبة للإنسان (وسيط خارجي) لمعرفة موضوعية وليست ذاتية.

فالقراءة الثانية هي قراءة بالتفهم العلمي الحضاري (القلم) لتجلّيات القدرة في نشاط الظواهر ووجودها وحركتها وتفاعلاتها، وهو ما درج الناس على تسميته بالعلم الوضعي وأُسمّيه العلم الموضعي، وذلك لأننا لا نقرّ بتحويل دلالات هذا العلم الموضعي ومدها كفلسفة وضعية.

في هذه الآية بالذات تمّ الربط والجمع بين علمين: علم ربّاني مفتوح على السجل الكوني، متعلّق بقدرة اللّه التي تتجاوز في فعلها كلّ شروط الواقع الموضوعي، وتكيّفه من داخله كما تكيفه من خارجه ليستوي إلى نتائج معيّنة تحددها (الإرادة الإلهية). وعلم موضعي قائم على أُطر موضوعية محددة في نشاط الظواهر وكيفياتها وعلاقاتها. و(ربك) في الحالتين كما يرد اسمه هو المتجلّي. يتجلّى في القراءة الأولى بالقدرة المطلقة ويتجلّى في القراءة الثانية بالكون المنظم وشروط الحركة وقوانينها وأشكال الظواهر وخصائصها الطبيعية. فهما قراءتان (ربانيّة وإنسانيّة) تتمّ الأولى باللّه والثانية بمعيته، والقراءة الثانية هي تميز للإنسان وتأكيد على قدراته بما يعطيه الكرم الرباني أي علم القلم الإنساني.

والرابط بين العلمين رابط فلسفي بوحدة منهجية. فالعلم الموضعي المتكافىء وحقيقة الإنسان مشدود إلى تجليات القدرة فلا يتميز عنها بالوضعية ويبحث عن التأليه الذاتي بما يراه من قدرة بالعلم على السيطرة. فكل قراءة أشبه بنصف دائرة تؤدي في حال تطابقهما إلى دائرة منهجية. فطموحات الإنسان العلمية ومنجزاته الحضارية تأتي معطوفة على الخلق التكويني المستوي على قاعدة التسخير. فهناك اندماج كامل بالفعل البشري في الخلق الإلهي ولا يتمّ الوعي بذلك وعياً حقيقيّاً إلاّ بجمع القراءتين في قراءة واحدة. وبجمعهما معاً تتضح معالم المنهج الفلسفي المستمَد من القرآن. إذ يدرك الإنسان وقتها أنه يفعل بعلمه الموضعي في كون مسخر بآيات الرحمة، فيسوده الشعور بالسلام مع ربه ومع ذاته ومع الكون ومع مجتمعه.

القراءتان فريضتان:

والقراءتان فريضتان لأنهما بلهجة الأمر الإلهي (اقرأ) ثم إنهما أول كلمتين، فلا تستقيم الحكمة إلا بهما. فمن تجاوز القراءة الثانية - دون وعي بها - إلى الاستغراق الكلي في القراءة الأولى (تجاوز الصفات والتعلق بالذات المحرمة في أزليتها) فحكمه إلى اللّه

في تجربته الخاصة، ولكنه يكون بلا أدنى شك قد عطل جانباً هاماً في تجربته الوجودية الخاصة، وهو جانب تكوينه الحضاري في الدفع بالتجربة البشرية إلى الأمام، وهو يظل باستغراقه في آيات القدرة كيفاً منفعلاً يتواضع عن الفعل فلا يقدم عليه خشوعاً لقدرة اللّٰه المطلقة. وهذه الطريقة طريقة خاصة ولها نتائجها الروحية ومقامها غير مقام القراءتين في تلازمهما. غير أن الخطورة تكمن في محاولة البعض التحول بهذه التجربة الخاصة إلى منهج في الحياة على أساس قاعدة الوعي البشري المشترك، فكانت النتيجة سلبية للغاية إذ ارتبط البعض بمدلولات القراءة الأولى دون وعيها بشكل محقق، فعطلوا الجزء الآخر أو الوجه الآخر من القراءة، مع إهمال للنهج القرآني الذي استعصى عليهم نتيجة هذ الموقف الجزئي، فتراهم يدعون الاتحاد بالحقيقة في مطلقها بشكل وراثي أو طرائقي، ويعجزون في نفس الوقت عن فهم شمولية الحقائق القرآنية. والنتيجة تعطيل للفكر البشري ونفور من الدنيا وعيش خارجها.

تعطيل القراءة الثانية ومفهوم العجز:

وكنتيجة لتعطيل القراءة الثانية وقع الفكر الصوفي حين اتجه نحو الفلسفة (لبناء قواعده الخاصة أو للتصدي بعلمه الكشفي) في أزمات متعاقبة حتى مع أبسط درجات الإدراك الموضوعي لدى الإنسان. ولعل أبرز مثال على ذلك قصة صالح قبة الذي عطل القراءة الثانية نهائياً من سلوكه الفكري متجاوزاً إكرام اللّٰه له إلى التعلق بقدرته. فصالح قبة أو «صالح بن عمرو»؛ يدرجه «الشهرستاني» تارة في عداد متأخري الخوارج وفي عداد المرجئة من القدرية (أي المعتزلة طوراً). «يروي الأشعري أن صالحاً هذا قد ذهب إلى أن الإنسان لا يفعل إلا في نفسه، وأنكر أن يكون بين الأحداث الطبيعية تلازم ضروري قط، حرصاً منه على صون مفهوم القدرة الإلهية المطلقة. وعنده أنه يجب علينا أن نتحرى في كل حدث طبيعي فعل اللّٰه المباشر [القدرة وليس التسخير]. لذا قال إنه يمكن أن تماس النار الخشب مراراً عدّة دون أن يخلق اللّٰه فيها احتراقاً، وأن اللّٰه قد يحرق الإنسان بالنار دون أن يحس بالألم، بل قد يحسّ باللذة إذا شاء اللّٰه ذلك. وأن اللّٰه قد يخلق في الإنسان الإدراك مع العمى والعلم مع الموت بحسب مذهبه. لما سئل ذات يوم: أتنكر أنك الآن في مكة جالس تحت قبّة، أم أنك لا تدرك ذلك لأن اللّٰه لم يخلق العلم بذلك فيك؟ أجاب لا أنكر. فما كان من السائل إلا أن أطلق عليه لقب صالح قبة»[1].

وهكذا نجد أن تعطيل القراءة الثانية يؤدي إلى الانتقاص من قيمة الفعل البشري، وبالتالي القيمة الوجودية للإنسان في الحياة وهو أمر يختلف عن النهج القرآني مما يجعلنا نميّز بوضوح بين الفكر القرآني والفكر الإسلامي. وذلك باعتبار أن هذه الاتجاهات التي يأخذ بها «صالح بن عمرو» جعلته يغفل حقائق التسخير وموضعية العلم كأساس في المسؤولية البشرية فاضطرب تفكيره أمام تلازم الأحداث الطبيعية فاتخذ (نظرية الاتساق) وهي توليد عقلي في المقام الأول مشابهة لنظرية (التساوق الأزلي) لدى «لايبنتز»[٢].

إن التحول بهذه (المواقف) إلى (اتجاهات فكرية) دون وضعها في دائرة المنظور القرآني الشاملة قد أضعف كثيراً من انطلاقة الإنسان العربي الحضارية، وشده إلى منطق العجز والبقاء قيد الانفعال بالقدرة الإلهية في وقت يحسّ فيه هذا الإنسان نفسه باحتجاب اتجاهات الإرادة الإلهية في الخلق عن وعيه فلا يعرف من أين يبدأ؟ ولا كيف يضع فعله في إطار التسخير الكوني؟

تعطيل القراءة الأولى ومفهوم الطغيان:

كذلك فقد أدّى تعطيل القراءة الأولى والاستغراق الكلّي في القراءة الثانية (علم القلم الموضعي) إلى نوع من روحية الاتحاد بالطبيعة التي تجلّت بمذهبياتها المختلفة في المفاهيم العلمية الوضعية وبناءاتها الفلسفية المختلفة. وهكذا كما غيّب «صالح بن عمرو» الإنسان عن الحركة جاءت الفلسفة الوضعية لتقابله بتطرفها ومفهومها الجزئي فغيّبت اللّه عن وعيها بالحركة.

انطلقت الفلسفة الوضعية بروح «بروميثيوس» إلى نتائج العلم الموضعي، لا بهدف تطوير فعالية الحركة البشرية في كون مسخر قائم على التفاعل والوحدة، ولكن بهدف انتزاع سرّ القدرة عن اللّه والتحول بها إلى الأرض أي إلى الإنسان. بدأ العلم باتجاه الإنسان للتوحّد بالطبيعة كمحاولة لتحجيم القدرة الإلهية، ومن ثم تطور هذا الاتجاه بتطور منجزات العلم نفسه، وتطلع الحضارة الموضعية إلى محاولة نفي نهائي وقاطع لفعل اللّه في الحركة. بدأ الأمر بالتفسيرات الفلسفية لنظرية نيوتن فغدا اللّه قوة ما ورائية مارست الخلق بقوة الدفعة الأولى، وهو يستمر من بعدها على نحو آلي.. وتطورت إلى الحلولية التي جعلت اللّه حالاً في قوى الطبيعة، وانتهت إلى المادية الجدلية التي غيّبته نهائيّاً، وطرحت بديلاً له اتجاهات النمو عبر خصائص التطور المعقد. كل هذه النظريات كانت تتجه عبر

تطورها العلمي وما تفيده من حقائق العلم الوضعي. إلى ربط الإنسان نهائياً بالطبيعة ودمجه بها ككائن طبيعي. وهكذا (يستغني) الإنسان بارتكازه على القلم ووحدته مع الطبيعة. (ذلك الرحم الذي يجده مهيأ) عن اللّه. لم يعد يرى اللّه بقدرة التسخير ولا برحمة التسخير ولا باتخاذ الظواهر الطبيعية معنى إنسانياً. ويحاول أن يعلو بالعلم الموضعي على القدرة المطلقة وقد أحس أنه قد استغنى.

هنا بالتحديد يقوم الرسول الكريم بإضافة مقطع نزل في موضع مختلف إلى المقطع الأول من سورة العلق بدءاً من الآية رقم (٦) ليعطي السورة وحدتها الموضوعية وإطارها المنهجي: (كلا إن الإنسان ليطغى. أن رآه استغنى. إن إلى ربّك الرجعى) العلق: ٦- ٨.

يقرر هذا المقطع ثلاثة مبادىء مترابطة فيما بينها تتولّد في الإنسان حين يأخذ بالقراءة الثانية فقط، وبمعزل عن الأولى. أي حين يستند إلى القلم الموضعي بمعزل عن القدرة المطلقة. في هذه الحالة يتوحد الإنسان توحداً قطعياً بالطبيعة في ظواهرها وحركتها ككون مستقل عن أي امتداد. وحين يتحد الإنسان بالطبيعة، فسيكتشف نفسه بلا شك فاعلاً متعدد القدرات ومبدعاً إلى أقصى حدود الإبداع. فالحركة الكونية مهيأة بالشروط الموضوعية ومقننة بشكل يستجيب للتحليل والتأليف العلمي، أي مركبة على كل ضرورات الدفع الحضاري. هذه الوضعية الكونية مع ما يقابلها من قدرات إنسانية مكافئة بالوعي والعلم تولّد لدى الإنسان – حين لا يرتبط برؤية القدرة الإلهية – شعوراً بالاستغناء عن أي تأثير يَردُ عليه من خارج الطبيعة. يغفل في هذه الحالة عن آيات التسخير في الطبيعة نفسها ويبتدىء بفعله من حيث يقف لا من حيث أتى.

كيف تكون علاقة الإنسان بالطبيعة.. في هذه الحالة؟ تكون علاقة قهر وصراع إذ تفقد الظاهرة الطبيعية معناها الإنساني المسخرة له ويتخذ الوجود كلّه شكل القوى المتصارعة والمتضادة والمتنابذة ويصبح موقف الإنسان هو موقف السيطرة عليها بالعلم، وتمجيد ذاته من خلال إنجازاته الحضارية المتنامية.

هنا يتحول الإنسان إلى إله، ولكنه إله يستمد قيمه من عالم الطبيعة الذي اندمج فيه توحّد به. يصبح قانون الطبيعة هو قانونه وفلسفتها هي فلسفته فيتحول بالموضعي إلى المطلق، وبالقلم إلى القدرة، ويغفل عن وضعه الحقيقي في إطار الكون المسخَّر، وعن وضع الكون بما فيه ذات الإنسان في إطار القدرة الإلهية.

هذا الانتصار القلمي هو الذي يولّد الإحساس بالاستعلاء عبر منهجية الصراع (الطغيان). هاتان حقيقتان: طغيان الإنسان المتولّد عن ارتباطه بالعلو الحضاري.

استرجاع الفعل الدنيوي إلى الله:

ولا ينهي اللَّهُ الأمر في هذه الحدود، فيَدَعُ الإنسانَ مستمراً في طغيانه مفجراً الصراع في الأرض إذ يرده إلى الحقيقة الكونية: (إن إلى ربّك الرجعى) العلق: ٨. والرجعى هنا - خلافاً لقول المفسرين - لا تعني الإرجاع الأخروي، وإنما هي دلالة العود على الأثر نفسه، وهي تصريف من (الرجع) أي الاسترداد الآني، كالسماء ذات الرجع: في حالة التفاعل المستمر بالحركة بين الأرض والسماء. وكقوله البعض (أإذا متنا وكنّا تراباً ذلك رجع بعيد) ق: ٣ بعد أن ظنّوا بتلاشيهم في الأرض فلا يبقى منهم ما يستردهم اللَّه به. فيرد اللَّه عليهم: (قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ) ق: ٤. وهذه دلالة على بقائهم ضمن أشكال متحولة، غير أن استمراريتهم الوجودية لا تنقطع. المعنى هنا أن اللَّه يسترد الفعل إليه بنفي نتائجه على الصعيد الدنيوي نفسه.

فهْمنا لهذه المسألة هنا يحتاج إلى نوع من التركيز، فارتداد الفعل إلى اللَّه ليهيمن على نتائجه لا يعني أن القدرة الإلهية كانت غائبة في حال الفعل نفسه، إلا أن الإنسان باستعلائه القلمي هو الذي غيّبها من وعيه، لذلك لم تقل الآية: (كلا إن الإنسان ليطغى أن استغنى) بل (أن رآه استغنى) والرؤية هنا قضية إحساس وشعور، لا تعبر عن الحقيقة. وهي أن الإنسان ليس مستغنياً في الأصل، ففعله قائم على التسخير، وقوة عمله تأتي على سطح قوة العمل الإلهي المضمنة في الكون بظواهره المنسقة ذات المعنى الإنساني، كذلك فإن وعيه الإنساني مع خلق اللَّه له، هو علم متكافىء مع شروط الحركة الموضوعية نفسها وليس ظاهرة مستقلة التركيب، لذلك فالاستغناء هنا هو شعور وهمي وليس حقيقة كونية.

الإنسان إذن في علمه واستعلائه بالعلم لا ينفك عن ملازمة القدرة الإلهية له. فهو (أي الإنسان) بها يفعل، وذلك بحكم التكافؤ المخلوق بينه وبين عالمه. وبحكم التسخير الرابط: (واللَّه خلقكم وما تعملون) الصافات: ٩٦ أي إن فعل الإنسان نفسه أو عمله مخلوق بحكم وجوده وتحركه في دائرة التكافؤ بين مخلوقية العالم على نهج طبيعي معين، ومخلوقية الإنسان على نفس النهج. وتتضح معالم: (واللَّه خلقكم وما تعملون) الصافات: ٩٦ في التفصيل الذي تحويه الآية: (والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون)

النحل: ٨ . فالإنسان - إذن - يتحرك بفعله على سطح قوة الفعل الرباني المبذولة في النسيج الكوني بما في ذلك وجود الإنسان نفسه. والمعنى ذاته يأخذ شكلاً تفصيلياً أكثر في الآيات التي تربط فعل الإنسان بقدرة اللّه:

(أفرأيتم ما تمنون. أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون. نحن قدّرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين. على أن نبدّل أمثالكم وننشئكم في ما لا تعلمون. ولقد علمتم النّشأة الأولى فلولا تذكّرون. أفرأيتم ما تحرثون. أأنتم تزرعونه أم نحن الزّارعون. لو نشاء لجعلناه حطاما فظلتم تفكّهون. إنّا لمغرمون بل نحن محرومون. أفرأيتم الماء الّذي تشربون. أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون. لو نشاء جعلناه أجاجا فلولا تشكرون. أفرأيتم النّار الّتي تورون. أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشؤون. نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين. فسبّح باسم ربّك العظيم) الواقعة: الآيات من ٥٨ وإلى ٧٤.

اللّه - إذن - يرجع بالفعل على الإنسان، لأن الفعل في أصله راجع إلى اللّه ضمن محتوى القدرة والتسخير والخلق الإنساني وهو ما يعرف بالاقتضاء في الحركة، والتكافؤ في التقابل بين الإنسان والطبيعة بقوانينها الموضعية. ورجوع اللّه بالفعل على الإنسان هو مفهوم (دنيوي) وليس (أخروي) كما رأينا. وليس كما وقع في خاطر المفسرين، فلو كان القصد أخروياً لكان الأرجح لغوياً أن تختتم الآية بـ (إن إلى ربك المنتهى) وليس (الرجعى). فالرجعى هنا هي من مماثلات (وللّه عاقبة الأمور) أي بارتداد القدرة الإلهية على الإنسان ضمن مقوّمات الفعل نفسه وشروطه وبشكل دنيوي. وفي هذا السياق أيضاً يختلف الاستخدام القرآني للفظ (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثمّ يميتكم ثمّ يحييكم ثمَ إليه ترجعون) البقرة: ٢٨.

من الرجع عن (وقطّعناهم في الأرض أمما منهم الصّالحون ومنهم دون ذلك وبلوناهم بالحسنات والسّيّئات لعلّهم يرجعون) الأعراف: ١٦٨ فهي من الرجوع. فالرجوع ارتداد في إطار الحركة نفسها؛ في إطار الفعل نفسه؛ في إطار الخلق نفسه، وعلى نحو آني دنيوي. أما الرجع فإنه العود إلى ما كان الأمر عليه في السابق.

ويأتي سياق السورة ليؤكد الإطار الدنيوي لوضعها: (أرأيت الّذي ينهى. عبدا إذا صلّى. أرأيت إن كان على الهدى. أو أمر بالتّقوى. أرأيت إن كذّب وتولّى. ألم يعلم بأنّ الله يرى. كلا لئن لم ينته لنسفعا بالنّاصية. ناصية كاذبة خاطئة. فليدع ناديه. سندع الزّبانية.

كلا لا تطعه واسجد واقترب) العلق: ٩ - ١٩.

ربما يبدو الإشكال الوحيد هنا - في التشبيه على المعنى الأخروي هو ورود عبارة (سندع الزبانية)؛ فالزبانية كما ذهب أغلب المفسرين هم ملائكة العذاب في النار، حيث يدفعون بالكَفَرَة إلى جهنم، والحقيقة أن كلمة زبانية لم ترد إلا مرة واحدة في القرآن في هذه السورة فقط. أما ملائكة العذاب في النار فقد ورد ذكرهم بعبارة (ملائكة غلاظ شداد) وليس زبانية. وقد أطلق من أطلق عليهم (زبانية) تشبيهاً لهم وليس اسماً، والتشبيه يعود إلى الناقة الزبون التي تدفع عن ضرعها - وبهذا المعنى ترد عبارة (سندع الزبانية) بمعنى قوة مدافعة الشيء بالشيء، وهي تعكس الارتداد الإلهي على الإنسان بالفعل وضمن نفس شروطه الموضوعية (الذين كفروا وصدُّوا عن سبيل اللّه أضلَّ أعمالهم) محمد: ١ في داخلها وضمنها. وكذلك (قد مكر الّذين من قبلهم فأتى الله بنيانهم من القواعد فخرّ عليهم السّقف من فوقهم وأتاهم العذاب من حيث لا يشعرون) النحل: ٢٦. ومما يؤكد المعنى الدنيوي في هذه الآية: وضع دعوة الزبانية كمقابل شرطي لـ (فليدع ناديه)، وناديه أي (جماعته) دعوة تتم في الدنيا، حيث يتداعي الرهط وليس في الآخرة، فليس ثمة جماعة يلوذ بها الإنسان هناك (ولا يسأل حميم حميما. يبصّرونهم يودّ المجرم لو يفتدي من عذاب يومئذ ببنيه. وصاحبته وأخيه. وفصيلته الّتي تؤويه. ومن في الأرض جميعا ثمّ ينجيه) المعارج: الآيات من ١٠ وإلى ١٤. كذلك (الناصية) دلالة على (الجبين) رمز الاستعلاء والكبر والطغيان حيث يسفع بها وهو رمز للإهانة.

فالقدرة الإلهية في تداخلها مع الفعل البشري تظل مهيمنة على نتائج الفعل البشري الحضارية باحتوائه سلبيّاً إن كان فعلاً خاطئاً؛ وباحتوائه إيجابيّاً إن كان فعل صالحاً. وفي الحالتين السلبية أو الإيجابية ترتد عليه في الإطار الموضوعي للحركة نفسها أو من خارجها كما جاءت الأحداث على أيام الرسل قبل النبوة الخاتمة ومن بعدها يدفع اللّه بالفعل البشري نفسه ضمن الإطار الموضوعي للحركة. فاللّه موجود في مسيرة الفعل البشري وحركته من حيث لا نشعر، غير أن هذا الوجود يتمّ بكيفية هي من خصائص القدرة بحيث يصبح الإنسان أيضاً مسؤولاً عن فعله، فالتداخل لا يبطل التمايز ولأن هذا الأمر بالذات أي (وجود اللّه في مسيرة الفعل البشري) يعتبر من الأمور المستعصية على الأفهام، فقد كرّسه اللّه ضمن حوار بين نبيه موسى وعبد من عباده الصالحين كما أوضحنا

سابقاً.

فاللّه يرتد بفعل الإنسان عليه - في الحالة الاستعلائية - ويدفعه ليعطي أفضل جوانبه في حالة توافق الإنسان بفعله مع إرادة اللّه... ووجود اللّه بالقدرة في مسيرة الفعل البشري يرجع موضوعيّاً إلى حقيقة هامة وهي أنه في حين يوجد تكافؤ بين الإنسان والإطار الموضعي لحركته، بحيث يصبح هذا الإنسان قادراً على الفعل، إلا أنه لا يوجد تكافؤ بين الإنسان والحركة الكونية في حجمها المطلق. فيريد الإنسان أمراً يتوافق مع إرادة اللّه ويتحرك له بأسبابه الموضعية. وفي هذه الحالة، فإن فعل الإنسان المتوافق مع الإرادة سيأتي محدوداً في نتائجه مع محدودية التكافؤ بين الإنسان والحركة الكونية، فيأتي تدخل الفعل الإلهي كدعم للفعل البشري ليعطيه أكثر من نتائجه الموضوعية وليدفعه بأكثر من إمكانياته ويصحح مساره. هذا ما يسمى (بالتوفيق) المرتبط (بالتوكّل). أي إن قاعدة التوكّل تستند على حركة موضوعية فعلية بتحرك الإنسان في موضعيته، فيعطيه اللّه من قدرته المطلقة. وهكذا يتّضح وجود اللّه في مسيرة الفعل البشري. في هذه الحالة بالذات يصبح وجود عناية وتوفيق.

وتدخّل اللّه في مسيرة الفعل البشري يأخذ شكلاً آخر في تجارب الانحراف الحضاري وذلك باختلال هذا العمل وحجبه عن نتائجه المتوقعة وصرفه إلى العبثية والأزمة (والّذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظّمآن ماء حتّى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفّاه حسابه والله سريع الحساب. أو كظلمات في بحر لجّيّ يغشاه موج من فوقه موج مّن فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور) النور: ٣٩ و ٤٠.

إن هذا المبدأ الخاصّ بوجود اللّه في مسيرة الفعل البشري توفيقاً وتضليلاً لا يأتي دوماً ضمن مواصفات حتميّة، فلله تقدير الأمور وللإنسان تدبيرها في إطاره الموضعي. وكم يبدو لنا أن اللّه قد قدر التضليل في أمر ما حيث يكون قد قدر العكس تماماً والمسألة ترجع في النهاية إلى أمر دقيق. فكيف يطرح اللّه الأمر؟

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ص٤٠٦ - ٤٠٧ والصياغة هنا للدكتور ماجد فخري - دراسات في الفكر العربي - ص ٨٣.

(٢) دراسات في الفكر العربي - المصدر نفسه - ص٨٧.

الفصل الرابع

الله والإنسان والحضارة

التفاعل بين عالمَي الغيب والشهادة:

كيف يحلل القرآن ظواهر الحركة المادية؟ وكيف يحدد علاقة اللّه بها في مقابل علاقة الإنسان؟ وكيف يستقيم مفهوم قدرة اللّه المطلقة مع مفاهيم العلم القياسية والاختبارية والتطبيقية؟ وهل الكون مستقل بحركته الطبيعية أم خاضع آنياً للّه؟

إن أهمية التجربة الموسوية أنها قد منحت موسى (بُعْداً غيبيّاً) في تفكيره للتأكيد على وجود اللّه في الفعل الإنساني والحركة، دون حلولية أو ما ورائية.. ولكنها لم تمنحه (عِلْماً غيبيّاً) في إطار منهجي، علماً تتحدد قواعدُه وتضبط حقائقه.. ليدرس بشكل موضوعي وتستمد منه تطبيقات محدّدة. إن اللّه يطرح لنا أن النسيج الكوني.. البناء الطبيعي كامل الخلق والتكوين فقد أحسن اللّه كل شيء خلقه. فالطبيعة في القرآن هي عالم (شهادة) أي وضوح وتعامل مع حقائق ملموسة.. وبما أن جدلية الحياة في عالم الشهادة تقوم على خصائص الطبيعة في صراعاتها وتنابذها مما يعني انسحاقاً للإنسان على أرضية التناقضات فإن اللّه يتخذ لنفسه في عالم (الشهادة) صفة (الرحمة) ناظراً إلى معاناة الإنسان وحتى إلى خطاياه في هذا الواقع المعقد بعين الرحمة والعناية.. ويضع اللّه في مقابل عالم الشهادة.. عالم الطبيعة.. عالماً آخر، هو عالم (الغيب)حيث لا جدليّة ولا متصارعات.. هناك يتخذ اللّهُ لنفسه صفة (العزة).. والعزة قوة كلّية جاذبة لا تعرف (الفرق) وإنما كل شيء يرتدّ إلى اللّه بمطلق الوضوح كفاعل نهائي: (ذلك عالم الغيب والشّهادة العزيز الرّحيم. الّذي أحسن كلَّ شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين) السجدة:٦-٧.

ليس ثمة نقص في الحركة، ولا يجعل اللّه من مبدأ (العنصر المفقود) في تكوين الطبيعة مجالاً يحتفظ به لتجليات القدرة المطلقة، فاللّه لا يكمل نقصاً في عمل الطبيعة حيث أحسن خلقها.. كما أن القرآن لا يفسر الخلق الطبيعي بمفهوم (الدفعة الأولى) معتبراً

أن اللّه قد أحسن الخلق منذ البدء وضمنه مقومات الاستمرارية.. كما ينفي القرآن أيضاً فكرة الحلول الإلهي في الطبيعة.. إن اللّه يضع الأمر بوصفه جدلاً قائماً بين عالمي الغيب والشهادة: (يدبّر الأمر من السّماء إلى الأرض ثمّ يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة ممّا تعدّون. ذلك عالم الغيب والشّهادة العزيز الرّحيم. الّذي أحسن كلّ شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين. ثمّ جعل نسله من سلالة من ماء مهين. ثمّ سوّاه ونفخ فيه من رّوحه وجعل لكم السّمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون) السجدة: ٥ إلى ٩.. بين العزة والرحمة.. بين المطلق والنسبي.. بين القراءة باللّه غيباً.. والقراءة بالقلم شهادة. فالذي يطرحه القرآن هو الترابط بين العالمين على اختلاف خصائصهما ضمن تفاعلية مستمرة.

لم يقهر اللّه «موسى» بعزته في عالم الشهادة حين اندفع موسى هارباً بالخوف (الأرضي) لحظة تحول عصاه إلى ثعبان. فالمسرح هنا مسرح الطبيعة والأرض... ولكن اللّه قهر موسى بالعِزّة حين أراد موسى اختراق عالم الشهادة إلى عالم الغيب (ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه قال ربّ أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف تراني فلمّا تجلّى ربّه للجبل جعله دكّا وخرّ موسى صعقا فلمّا أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أوّل المؤمنين) الأعراف:١٤٣. وكانت النتيجة أن خرّ موسى صعقاً.

الفارق بين الخلق والجعل:

ويوضح اللّه في آيات السجدة علاقة التفاعل المستمر بين عالمي الغيب والشهادة بالفارق الدقيق في استخدام عبارتي (خلقنا) و(جعلنا)، فالخلق من عالم الغيب كما يقتضي الأمر الإلهي في إبداع الشيء من غير أصل أو احتذاء، أما الجعل فهو من عالم الشهادة حيث مجرى الصيرورة وتحول الشيء من شيء وتصييره على حالة دون أُخرى.. والفرق في الاستخدام القرآني واضح لتحمل كل عبارة معنى عالمها.. فاللّه قد (خلق) الإنسان من (طين) ثم (جعل) نسله من سلالة من ماء مهين. فالخلق أمر إلهي والجعل صيرورة طبيعية وهكذا يلتقي جدل الغيب بجدل الطبيعة ولكنه لقاء على غير انفصال وإنما ضمن قراءة كونية واحدة.. كلّ آيات (الجعل) في القرآن تعبر عن صيرورة طبيعية نسبية يخاطب بها العقل الإنساني في واقع المتحولات الطبيعية ومعناها للإنسان.. إنها دورة النمو: (إنّ الله فالق الحبّ والنّوى يخرج الحيّ من الميّت ومخرج الميّت من الحيّ ذلكم الله فأنّى تؤفكون. فالق الإصباح وجعل اللّيل سكنا والشّمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم) الأنعام:

٩٥ و٩٦ ضمن قوانين عالم الشهادة والحسّ والطبيعة.. المقيدة إلى الصيرورة وإلى نسبية العلاقة البشرية بمظاهر الخلق.. فاللّه لم (يخلق) النجوم لنهتدي بها فقد خلقها كظواهر فلكية ضمن بيئة كونية شاملة ولكنه (جعلها) لنهتدي بها: (وهو الّذي جعل لكم النّجوم لتهتدوا بها في ظلمات البرّ والبحر قد فصّلنا الآيات لقوم يعلمون) الأنعام: ٩٧.

فالجعل يحمل دلالة العلاقة النسبية بالخلق وظواهره في كل آيات الكتاب.. فالجعل إشارة إلى نسبية العلاقة ما بين ظواهر الخلق وحياة الإنسان ضمن عالم الطبيعة أو الشهادة. وهو (جعل) يقوم على (الرحمة).. أما الخلق فصادر خارج النسبية، قائم على العزّة التي لا تعرف (فرقاً) عن اللّه في عالم الغيب.

يمكن للمدقق في القرآن أن يعتمد على آية: (والأنعام خلقها لكم فيها دفءٌ ومنافع ومنها تأكلون) النحل:٥ ليستدل على عدم قيام الفارق في الاستخدام بين العبارتين إذ يستخدم اللّه هنا (خلق) لتعطي نسبية العلاقة. إن الأمر ليس قطعاً على هذا النحو ولا بد من إيضاح أسلوبنا في التحليل اللغوي للقرآن: (خلق السّماوات والأرض بالحقّ تعالى عمّا يشركون. خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين. والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون) النحل: ٣ - ٥.

في الآية (٤) تكررت كلمة (الخلق) ولكنها لم تعطف بالواو على كلمة خلق السموات في الآية (٣) غير أن «والأنعام خلقها» في الآية (٥) جاءت معطوفة على ما قبلها.. خلق الإنسان.. فالخلق في الأنعام ليس ارتباطاً بالدفء والمنافع والأكل للإنسان فهذا (جعل) ولكنه معطوف على خلق الإنسان أي على ظاهرة الخلق الإلهية نفسها. وزيادة في الدقة القرآنية نجد أن هناك ما يسمى بعلامة الوقف الجائز ما بين (والأنعام خلقها) و(لكم فيها...).

هكذا نلاحظ أن: الخلق المطلق والجعل النسبي، في تداخلهما على مسرح الأرض إنما يعكسان تداخل الغيب والشهادة في حركة واسعة لا تغيب عنها حقائق الواقع الموضوعي للحياة ولا تغيب فيها حقائق الهيمنة الالهية (راجع مسألة آدم في الشروحات والفرق بين الخلق والجعل).

ويتناوب الخلق والجعل في سياق صيرورة تاريخية واحدة لتعطي معنى التداخل بين عالمي الغيب والشهادة ولتربط بينهما بحيث لا يخلد الإنسان إلى جدل الطبيعة (الجعل)

ولا يتجاوز كلياً إلى جدل الغيب (الخلق).. مثال على ذلك: (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين. ثمّ جعلناه نطفة في قرار مَكين. ثمّ خلقنا النّطفة علقة. فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثمَ أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين) المؤمنون: ١٢إلى ١٤.

إن أهم نتيجة يلتفّ حولها التداخل بين عالمي الغيب والشهادة التأكيد على (آنية) الحضور الإلهي. ولكن لماذا؟ للتأكيد على وجود منهجية محددة للتجربة الكونية التي يعيشها الإنسان إلى جانب الكائنات الأخرى غير المرئية العناصر في اتساعنا الكوني اللامتناهي فوق الظاهرة الجسدية، يريد اللّه أن تتولد هذه المنهجية المبثوثة في تركيب الخلق والحركة الكونية في داخل وعي الإنسان.. أي أن تتحول إلى (وعي معادل) يصبح هو منهجية الإنسان في الحياة، ويتحدد سلوكه بالتالي تبعاً لها. أهم المعالم في منهجية الخلق الكوني عبر الخلق والجعل هو استمداد قيم (الرحمة) الإلهية في (عالم) الشهادة، لتصبح سلوكية للإنسان نفسه يتجاوز بها طغيان المطلق الفردي، نافذاً إلى الوعي بالتسخير الكوني له.

إن الإنسان كائن صغير في كون معقد يحكمه التداخل بين الغيب والشهادة.. وليس للإنسان أن يلغي أياً من طرفي المعادلة وليس له كذلك أن يحتوي أياً من طرفي المعادلة بمنهج الطرف الآخر.. فلو كان الغيب علماً لعلم موسى خارج أسلوب (الترشيد الإخباري) ولتجاوز اللّه أسلوب الوحي إلى أسلوب آخر، فما كان لبشر أن يكلّمه اللّه إلا وحيا (إعلام في خفاء) أو من وراء حجاب. فالوحي هو (تقييد لمطلق الغيب) في حدود نسبية الوعي الإنساني. ولاهوت الأرض هو (تقييد لمطلق الكونية) في حدود نسبية العلاقة بين الوعي الإنساني ومركباته الطبيعية. في إطار هذا الوضع المعقد جعل اللّه لنا الجمع بين القراءتين.. الغيبية والوضعية.. طريقاً لوعي كوني إلهي.

إن الحكمة الإلهية المطلقة، والقدرة الإلهية المطلقة، والإرادة الإلهية المطلقة.. حين تتحول إلى عالم الصيرورة والجعل فإنها تكتسب في وعينا الطبيعي دلالات (الفرق) وليس (الجمع) ولكنها بالتعبير المطلق تتخذ دلالات (الجمع).. من هنا فإن محاولة احتواء حركة الغيب بوسائط الشهادة معناه احتواء الكلي المطلق بالجزئي المحدود وجعل الجدل بين العالمين صراعياً وليس تكاملياً. من ذلك أن تقدير الكون بمختلف ظواهره كتجلٍ مطلق

للقدرة الإلهية أمر صحيح دينياً.. غير أن الهدف ليس مجرد التجلي بالقدرة التي تشمل بالخلق ما يتجاوز كلّ مكتشفات الوعي الإنساني حول النمو عبر خصائص مراحل التطور. الهدف هو (اكتشاف) العلاقة بين الخالق والخلق الكوني، وكيفية التقدير والتدبير.

إن معظم سياق آيات القرآن تنبّه الإنسان إلى ظواهر الخلق المتنوع والمعاني الإنسانية للظاهرة الطبيعية وإلى آثار الرحمة والتسخير. آيات هدفها أن تدفع الإنسان وبشدّة، ليتفاعل مع الحياة مستوياً على قاعدة التسخير. فيصبح تفاعله في هذه الحالة نوعاً من الاندماج بالوحدة مع الكون ومع ذاته مما يؤدي إلى تحقيق مفهوم حضاري قائم على سلام كوني في ظل إله يوجه الأمر بالرحمة والعناية.. بمعنى آخر، انكشاف الوعي الإنساني على قيم الخلق الإلهي لتكون قيمه هو كخليفة في الأرض. وسنحلل في الصفحات القادمة كيف جاءت تجربة «سليمان» في هذا الإطار.

حين أغفل الإنسان هذا الجانب واستغرقته التفاصيل الموضعية أغفل ضمناً صيغة الوحدة الكونية الضابطة لعناصر القوى الطبيعية المتعددة الخصائص في تجاذبها وتقابلها.. فعمد فقط إلى التعامل مع منطق الصراع والنفي في الحركة الكونية بمعزل عن الوحدة الضابطة لحركة الظواهر. وهكذا أعطى الصراع والتضاد في الطبيعة - وهو موجود فعلاً - حجماً ارتفعت معه الوحدة. إن مشكلة كل المدارس العلمية هي إغفالها لواقع وجود الإطارات التي يتمّ ضمنها التحوّل التنابذي.. بحيث يقتضي هذا التحول.. مع وجوده في الطبيعة، فترات كونية طويلة حتى يصبح جذرياً على مستوى الشكل.. أي التحول من ظاهرة ذات معنى إلى ظاهرة أُخرى ذات معنى مغاير. فكوننا يعيش البعدين في آن واحد.. بُعْد الأشكال ذات المعنى التي ترتبط جدلية تحولها بتاريخ كوني يضرب في ملايين السنين.. وبُعْد الصيرورة والتحوّل عبر جدلية المتناقضات الفاعل على مستوى اللحظة.. إذن فنحن لا نلغي جدلية التضاد في فعل الطبيعة ولا نسقط انعكاساتها الأيديولوجية. ولكننا فقط نضعها ضمن (تاريخية الشكل) الذي تختلف خصائصه التكوينية كظاهرة ذات معنى.. هذا المعنى ليس بالضرورة (معنى إنسانياً) مطلقاً منذ بداية الخلق. ولكنه في عرفنا لا يضع الإرادة الإلهية المطلقة أمام تساؤل طالما أن اللّه لم يجعل الغيب علماً. أي إننا لا نستطيع اختصار فعل الغيب بوسائل الشهادة.. وهنا مشكلة تساؤل (زكريا) حول (كيفية) ولادة زوجه العاقر وقد بلغ هو من الكبر عتيّاً.. فنبهه اللّه فقط إلى قدرته المطلقة وليس إلى

كيفية الخلق. (يا زكريّا إنّا نبشّرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميّا. قال ربّ أنّى يكون لي غلام وكانت امرأتي عاقرا وقد بلغت من الكبر عتيّا. قال كذلك قال ربّك هو عليّ هيّن وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) مريم: ٧ - ٩.

لا يريد اللّه منّا أن نتحول إلى آلهة، وقد أراد البعض منّا ذلك، فأعطي ملكوت الأرض ثم انسحق ضمنه، إن الانفتاح الكامل بكل مقومات الوعي كما تعطيه النفس الإنسانية بحكم تركيبها الكوني، هو أسلوب الوعي ومنهجه المتوافق مع طبيعتها... ولكي نفارق العقل الخرافي... ينبغي التأكيد على أن ما نعنيه بطبيعة النفس البشرية لا يفارق هنا منعكسات تطورها عليها... فالتطور من طبيعة وجودها الكوني.

إن اللّه يمسك بنقطة التلاشي، حيث نمسك نحن بأطراف المكعب، بقوانمه وزواياه.. المجددة.. المجسدة.. في الظاهرة الطبيعية. فالظواهر (فعل إلهي) ولكنها تظهر (لنا) في صورتها الطبيعية. وعلينا أن نتعامل معها بشكل (طبيعي) مع إدراكنا لبعدها غير الطبيعي.. إذن كيف يمكن أن نَعْبر (البرزخ).

لن نعبره بالتوفيق، ولكن بتوجيه الإنسان إلى استخدام كامل فعالياته الوجودية.. ومنعكسات التطور عليه.. إدراكاً من هذا الإنسان، أن اللّه لا يغير سُنّة ما خلق الكون عليه إلاّ إذا (اضطر) لذلك، واللّه لا يضطر، وقد خلق الوضع على سُنّة ما يجري عليه فما نحن فيه، من خصائص الخلق نفسه.

فما نحن فيه جدل متجدد ودائم بين الحضور الإلهي الكامل والفعل البشري ونتائجه دون أن ندفع عن الإنسان مسؤوليته الذاتية. أي مسؤولية الخلافة بكامل متعلّقاتها الحضارية والكونية. والقدرة الإلهية ليست قائمة في الكون كفكرة تعجيزية في مقابل محدودية الإنسان، ولكنها قائمة كقوة دافعة لفعل الإنسان المنطلق بأكثر من إمكانياته الذاتية. فالعلم الذي تعطيه تجربة الإنسان الموضعية الذاتية هو علم محدود، قياساً إلى إنجازات الإنسان الحضارية: (ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أُوتيتم من العلم إلا قليلاً) الإسراء: ٨٥، واستخدام صيغة المبني للمجهول في (وما أُوتيتم) تعني أن اللّه - وهو المؤتي أصلاً - يعمد إلى عنصر آخر يرتبط به تركيب هذا الوعي وهو عنصر التكافؤ بين التركيب الإنساني والحركة الموضعية؛ في حين أن فعل الإنسان الحضاري، وإن انطلق من هذا التكافؤ، إلا أن حجمه ونتائجه تستوي على قاعدة فعل إلهي كامل. فما

أوتيتم من العلم إلاَّ قليلاً ليس القصد منها تحقير الإنسان في مقابل العلم الإلهي، ولكن القصد منها ردّ الوعي الإنساني إلى عوامل محدّدة في البناء الكوني، وهو العلم الموضعي القلمي القائم على شروط الحركة. ورد الوعي الموضعي إلى عنصر وسيط بين اللَّه والإنسان (الموضع) بلفظة (ما أوتيتم)، يعني أن فعل الإنسان ينطلق من فكر الموضع وشروطه العلمية المستوعبة الراسخة على أسس موضوعية، غير إن إنجاز الإنسان الحضاري يسمو - بفعل اللَّه في الخلق أصلاً - إلى ما هو أكبر من نتائجه الموضعية: (كلاًّ نمدُّ هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربّك وما كان عطاء ربّك محظوراً) الإسراء: ٢٠. فالعطاء غير محظور مع أن علم الموضع قليل. وما بين المطلق والقليل، يأتي الإسناد الإلهي للفعل الحضاري ضمن الكيفية التي أشرنا إليها في الصفحات السابقة. إن هذا المعنى يجعل القول بنفي المعنى الموضوعي للحركة قولاً غير سليم وهذا ما نعترض به على أفكار «صالح بن عمرو» الذي قال بأنه لا يعي نفسه تحت القبة إلا إذا خلق اللَّه فيه هذا الوعي، فاللَّه قد خلق فيه هذا الوعي حيث جعل تركيبه للإنسان مكافئاً في وعيه للإطار الموضعي للحركة زماناً ومكاناً. ومشكلة صالح تكمن في إهماله للقراءة الثانية.

وهذا العلم الإنساني (القلمي) الذي يأتي مكافئاً للموضعية ليس محدوداً في ذاته، وليس قليلاً في ذاته، أي في حدود ما تعطيه تجربته ولكنه محدود وقليل قياساً إلى محدودية وقلّة الفكر الموضعي نفسه قياساً إلى العلم الرباني المحيط تماماً كما أن فعل الإنسان مطلق في ذاته ولكنه محدود إلى فعل اللَّه المطلق.

حضارة الإنسان على قاعدة التسخير:

في هذا الإطار الموضعي ينطلق الإنسان باتجاه البناء الحضاري غير أن إنجازاته الحضارية تأتي كما قلنا بأكبر من حجم فعله الذاتي لاستوائها على قاعدة الفعل الإلهي في الخلق الكوني، وعلى قاعدة التسخير الحيوي الدافع لحضارة الإنسان. وهذا المدّ الإلهي الذي يتخذ صُوَراً وكيفيات عديدة، كما سبق لنا أن شرحنا الأمر، من شأنه أن يزيد من مكتسبات الإنسان الحضارية، الأمر الذي يولد تطوراً أكبر من قدرات الإنسان الذاتية نفسها.

فالإنسان وقد خرج من رحم البيئة الكونية: (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين) المؤمنون: ١٢ فإنه يعود بالإنجاز الحضاري ليندمج من جديد في هذه البيئة الأم. غير أن

وعيه محدود بالنسبة لتكوينها الكلي الذي خرج هو كنتاج إلهي عنه: (لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون) غافر: ٥٧. فالخلق الكوني مع معاودة الإنسان الاندماج فيه بالعلم الحضاري إلا أنه - أي الخلق الكوني - أكبر من أن يحيط الإنسان به علماً وتأثيراً. ثم إن خلق الإنسان نفسه باعتباره ظاهرة كونية هو أكبر من وعي الإنسان لذاته وللقوى الكونية الفاعلة فيه، فلا يراها إلاّ في حدودها الموضعية بما تعطيه تجربته. يمكن للإنسان أن يبحث في العدوى التي تنتقل إليه من أقرب جسم إليه. ولكن يصعب عليه ضمن أرقى مستويات وعيه العلمي أن يدرك كيفية انفعاله بأقرب نجم في مجموعتنا الشمسية: (فلا أقسم بمواقع النجوم. وإنه لقسم لو تعلمون عظيم) الواقعة:٧٥-٧٦. والإشارة هنا للموقع وليس للنجم في حد ذاته. ولا نعني هنا التنجيم والطلاسم ولكن المعلومة العلمية المحددة.

في هذا الإطار الذي ينطلق فيه الفعل الإنساني من قاعدة الفعل الإلهي في الكون المسخر، والذي يتصل بالمدّ الإلهي في تطوره ارتقى الإنسان عبر القلم ومنجزاته الحضارية إلى حدود رائعة للغاية تقف دليلاً على روعة الخلق الإنساني. وهكذا ينمو الإنسان حضارياً مندمجاً بالكون وموسعاً لحدود الزمان والمكان، ممتداً إلى الفضاء وأعماق البحار وباطن الأرض، ومتجاوزاً لمدركات العقل الطبيعي المجردة التي سبقت ثورته العلمية والتكنولوجية. ووضع هذا الامتداد تحت تصرفه، لا أسراراً جديدة كان يغلق عليها الرحمن في خزانته الخاصة حتى لا يسرقها «بروميثيوس»، ولكن معلومات جدية أودعها اللهُ رحمَ التسخير الكوني، وحفز الإنسان للوصول إليها متى ما اقتضى تطوره واقتضت حاجته الرقي إليها فهو (ألم تروا أنّ الله سخّر لكم ما في السّماوات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ومن النّاس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير) لقمان: ٢٠.

بهذا المعنى يصبح اللّه حاضراً في وجود الإنسان وتطوره ضمن فعل كوني حضاري ومتطور، دون أن يلغي ذلك المعنى الموضوعي لوجود الإنسان وفعله الذاتي. وهكذا يستقيم معنى الخلافة باعتباره معنى متعلقاً باللّه وبالإنسان في نفس الوقت، فالإنسان خليفة، وخلافته ليست صورية أو عاجزة، بل هي خلافة أسجدت لها الملائكة، وعلم بموجبها الإنسان الأسماء كلها، فهي خلافة بكل معاني القوة والإبداع والفعل. وكون الإنسان خليفة

لّه تعطي الإنسان في فعله من قوة اللّه وقدرته وتسخيره، فلفظة خليفة تعني أن يخلف الإنسان غيره في موقعه وهذا ليس بالموقع البسيط عن اللّه فكيف حين يسخر اللّه قوته وقدرته لفعل الإنسان وتحقيقه مهام الخلافة.. فالخلافة ذات عمق ذاتي في أصل تكوين الإنسان وقدراته، وذات عمق إلهي في التسخير المطلق الذي يدفع بفعل الإنسان الحضاري. فاللّه بحكم هذا الوضع يصبح مسؤولاً عن ما يحدثه الإنسان في الكون لأن الإنسان يحدث ما يحدث حضارياً بدعم اللّه الكوني له. وعلى نحو آني وبكيفية ربانية شرحنا بعض أبعادها.

هذا التوضيح القرآني لقيام الفعل الإنساني بالقدرة الإلهية جرّ بعض المفسرين والمفكرين إلى استنتاجات خاطئة لأنهم نشطوا عقلياً خارج الوعي القرآني للمسائل في وحدتها المنهجية. فالبعض من المفسرين لم يدرك معنى (الذنب) البشري برده الفعل الإنساني مطلقاً إلى القدرة الإلهية مهملاً سياق القراءة الثانية. والبعض من المفكرين طعن في مضمون القدرة الإلهية في الفعل البشري مهملاً سياق القراءة الأولى. وتولّدت الاستنتاجات عن بعضها بشكل جدلي ووصلت إلى طرق مسدودة. أمّا نحن وبجمعنا بين القراءتين فإنما نسعى لضبط المسائل في إطار وحدتها المنهجية لتبين وجود القدرة الإلهية في مسار الفعل الحضاري البشري وانعكاسها عليه بنتائج محددة. فما هي هذه النتائج؟

إن الصورة التي يفصلها القرآن لطبيعة الخلق الكوني بما فيه الإنسان تجعل الحياة تتّخذ نهجاً محدداً باتجاه واحد وهو اتجاه السلم والوحدة.. سلام بين اللّه والإنسان؛ الذي خلق كل شيء فأحسنه وبدأ خلق الإنسان من طين. وسلام بين الإنسان والكون الذي فصلت آياته وأحكمت للإنسان، وسلام بين الإنسان وذاته الاجتماعية: (يا أيّها الّذين آمنوا ادخلوا في السّلم كآفّة ولا تتّبعوا خطوات الشّيطان إنّه لكم عدوّ مبين) البقرة: ٢٠٨.

وهكذا يستجيب اللّه للإنسان: (وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدُّوا نعمة اللّه لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفّار) إبراهيم: ٣٤.

وهكذا يستجيب الكون فيندمج الإنسان فيه دون حرج، فحين يعمد الإنسان إلى (قهر) الطبيعة تستجيب له بعطائها المسخر حتى خارج فعله، كعسل يخرج من نحل، ولبن ما بين فرث ودم سائغاً للشاربين. وحين يريد (غزو) الفضاء يرحب به الفضاء، ويكشف له المزيد

من متاحات العلوم ليجري تجاربه البيولوجية في أوضاع مختلفة ويقوي شبكات اتصالاته الفضائية. وحين يريد غزو الأعماق البحرية يجد ممالك هي آية في التسخير وحين يجسّ باطن الأرض تتدفق في ساحته نفطاً ومعادن أُخرى وتجري أنهاراً من مياه. إذن لم يسرق «بروميثيوس» شيئاً. وهكذا يتّضح عمليّاً وعبر الإنجاز الحضاري للإنسان أن قدرة اللّه ليست مطروحة قرآنياً كعنوان تعجيزي للإنسان، ولكنها مطروحة كهيمنة واقعة للفعل الإنساني على مستوى كوني وبأكبر مما تتيحه قدرات الإنسان الذاتية. بل إن العلم المسنود بالدفع الإلهي سيمضي بالإنسان إلى حدود لا يتصوّرها حتى إنسان القرن العشرين، وسيدخل مناطق كان يحسبها محرّمة عليه بمنطق الآيات المتشابهات، وسيكتشف في خصائص الخلق الكوني ما هو غير مادي بعرفه، وسيصل إلى فهم للحركة يرقى حتى على فهم العلومْ الفضائية وتجاربها الفيزيائية الراهنة. فكل جزء كوني هو مسخّر للإنسان.

الحق غائية الخلق:

في مقابل هذا الدفع الحضاري الضخم لا يطلب اللّه من الإنسان (خليفته في الأرض) إلا أن يحكم سلوكيته الحضارية بما يأتي منسجماً مع حقيقة الخلق الكوني. فكلّ صفة يتخذها الإنسان في سلوكه الحضاري بما يخالف الحقيقة الكونية يعتبرها اللّه (باطلاً) ليس جديراً بالبقاء.. وليس هذا الباطل إلا الوجه المعاكس (للحق) المتجلّي في الخلق الكوني ونهجه وحكمته: (وما خلقنا السّماوات والأرض وما بينهما لاعبين. ما خلقناهما إلا بالحقّ ولكنّ أكثرهم لا يعلمون) الدخان: ٣٨ - ٣٩.

فالحق هو المعاني الإيجابية المتجسّدة في الخلق الكوني من تسخير ورحمة ووحدة وسلام، أما الباطل فهو الأشكال السلوكية التي تحاول أن تبطل هذه المعاني وتزيفها وتعطيها معاني معاكسة، وبما أن هذه الأشكال (الباطلة) تقوم على نفس مقومات التسخير - مع تعمّد نفيها - أي تنطلق بالحق لتزيفه، فقد جعل اللّه معركة جلاء الحق (معركته) التي لا يتهاون فيها. فاللّه لا يسلم الكون ليعبث فيه الإنسان بما يخالف حقيقة النهج الكوني فيقذف اللّه الحق على الباطل فيدمغه فهو زاهق.

إن من سمات الهيمنة الإلهية الكونية في سياقها الآني الذي يدفع بفعل الإنسان الحضاري، أنها تأتي في نفس الوقت كضمانة كونية لسلوك الإنسان الحضاري. أي توجيه الإنسان على طريق الوحدة والسلام وليس على طريق الصراع والحرب. فقدرة اللّه المطلقة

الدافعة للإنسان ليست سيفاً مسلطاً على رقاب البشر إلا إذا اختار البشر أنفسهم الانحراف بما خلقه اللّٰه لهم وجعلهم مستخلفين فيه عن الحق. وليس هذا الحق سراً مغلقاً على الأفهام بل هو حقيقة تتجلى في طبيعة الخلق الكوني والعلاقة بين الظواهر المكنونة لتعطي المعنى الإنساني والمسخرة للإنسان علاقة التسخير والوحدة والسلام. فهل يقبل اللّٰه أن يأتي فعل الإنسان المستند على قدرته المطلقة فساداً في الأرض ودماراً؟ (فتعالى اللّٰه الملك الحقُّ لا إله إلاّ هو ربُّ العرش الكريم) المؤمنون: ١١٦.

يعود اللّٰه بالإنسان وفي كلّ الآيات القرآنية ليساعده على استمداد نهجه الحضاري المتكافيء وتجربة الخلق الكوني، فيضرب اللّٰه للناس أمثالهم، ليسلكوا كما يقتضي الخلق الكوني ويتحدوا بحكمته ونتيجته. ويحمل اللّٰه القرآن من التشريعات والتوجيهات ما نفسّره بأنه الإدراك الموضوعي المقابل للحركة الكونية ليستمد منها الإنسان سلوكه ومنهجيته، بحيث يحيا في سلام مع ربه ومع الكون ومع ذاته الاجتماعية ويطرح اللّٰه أمامه السبل التشريعية لذلك ولا يهمل شاردة ولا واردة.

كل ما أتى به القرآن من تشريع وتوجيه له دلالاته في النسيج الكوني وفي حكمته، ولا يبقى على الإنسان إلا أن يندمج بالوعي في هذا النسيج المحكم ليحقق ما يفوق تصوّرها في عالم الإبداع والفعل، لا على المستوى الموضعي فقط، ولكن على المستوى الكوني ليصبح بالفعل خليفة عن اللّٰه في الأرض. هذا يتطلب مسيرة كونية عبر جمع للقراءتين في كلّ واحد، وبالمدى الذي يعطيه اللّٰه لوعي الإنسان.

غير أن مسيرة الإنسان وتجربته الذاتية تأتي على نحو يتنافى غالباً مع حكمة النسيج الكوني ومنطلقه بالتناقض معه رغماً عن استوائها على قاعدة الفعل الإلهي بما فيه من تسخير. يتحرك الإنسان بالقلم ويغفل القراءة الأولى، ثم يجرفه القلم الموضعي وتشد أنفاسه إلى منجزاته الحضارية فتتلبسه حالة من (الاتحاد بالطبيعة) وتتجلى هذه الحالة في انكفائه الذاتي على (قوة عمله) باعتبارها القدرة الواعية المقابلة لحركة الطبيعة وظواهرها والفاعلة فيها بالتحليل والتنظيم: (كلا إنّ الإنسان ليطغى. أن رآه استغنى) العلق: ٦-٧. يتناسى الإنسان علاقة اللّٰه بالقلم الذي يسوقه إلى المعرفة المنهجية، ويتناسى الكون بظواهره الطبيعية ذات المعنى الإنساني، ويتناسى مقوّمات التسخير واستجابة الكون المعطاءة له، ويتناسى دفع اللّٰه له فعليّاً وحضاريّاً من داخل الحركة الموضوعية وخارجها.

ويتناسى خلقه المتكافىء مع مقومات الوجود باعتباره هو نفسه ظاهرة خلقية ذات معنى. ويتناسى أن فعله قائم على قدرة إلهية محفزة ومهيئة.. يتناسى كل ذلك ويركن إلى (قوة عمله) ويضعها في مقابل الكون.

تلبس الإنسان بحالة القوة الذاتية في الفعل سرعان ما تنسج حول الإنسان شعوراً بمطلقه الذاتي، ثم ينعكس هذا المطلق الذاتي على علاقته بالطبيعة وبالمجتمع، فيحل الصراع بديلاً عن السلام، والانقسام بديلاً عن الوحدة، ولا يصبح ثمة معنى للوحدة والسلام إلا في حدود المنفعة الموضعية لحركة المطلق الإنساني الذاتي.. القبيلة والطبقة. وهذه الأشكال المختلفة التي تتكاثر على مستوى الانقسام والصراع والأخلاق. فكل تركيب كوني يفقد معناه الطبيعي وروحه الإيجابية فيتحول إلى المعنى الذي يعطيه له الإنسان من خلال شعوره بالمطلق الذاتي. هنا يغيب الله عن الوعي وتغيب حكمته في النسيج الكوني فماذا تكون النتائج الحضارية؟ ماذا تكون نتيجة إهمال هذه المعاني؟

الفصل الخامس

الارتداد الذاتي إلى فكر الموضع

حين يرتد الإنسان من الكونية، بالأبعاد التي ذكرناها إلى الموضعية، فإنه يختصر بذلك نفسه إلى حدودها الطبيعية الدنيا، كما يختصر وجوده إلى حدود الحركة وشروطها المادية الضيقة قياساً إلى الاتساع الكوني. ثم ينعكس هذا الموقف على كيفية البناء الحضاري للإنسان، على مستوى الأسلوب والنتائج.

ماذا يخسر الإنسان بالارتداد من الشمولية الكونية إلى الموضعية..؟ إنه يخسر المعنى الحقيقي الكلي لوجوده وتجربته، إذ إنه يستمدّ هذه المعاني من متضمنات الكونية وليس من متضمنات الموضعية. ليس ثمة نسيج موضعي مشيئاً على حكمة معينة يستمد منها الإنسان مفهوم التسخير والرحمة إذ يكتشف نفسه وقد أسقط القراءة الأولى في ضيق التقابل الثنائي بينه وبين ظواهر الحركة المشروطة. وهنا لا يتبين الإنسان إلاّ فعل ذاته وفق فهمه لشروط الحركة وخصائص المادة. وحتى هذا الفهم يأتي خالياً من رؤية متاحات التسخير في الإطار الموضعي نفسه فثمة رغبة دفينة في أعماق الإنسان ليكون السيد المطلق لهذا الموضع. فلا يقبل أن يتواجد اللّه فيه ولو على مستوى الرحمة والتسخير. فطلب الرحمة كما يبدو للبعض هو من شيم الضعفاء.

تضخم المطلق الذاتي للإنسان:

ويجد الإنسان نفسه قادراً على الإنجاز الحضاري المتطور في ظل العلاقة الثنائية بينه وبين الشروط الموضعية للحركة (غافلاً عن اللّه). لم يقل يوماً (إن شاء اللّه) وقد وصل إلى القمر. ويؤدي هذا الإنجاز إلى تضخيم شعور الإنسان بذاته وإلى تكريس معاني المطلق الذاتي في داخله، من هنا يعمد الإنسان إلى نسج تصوره الخاص للكون ولتجربته الوجودية معتمداً على النتائج الفكرية المتولّدة عن العلاقة الثنائية نفسها بينه وبين الحركة الموضعية. أي عن الاتحاد بينه وبين الطبيعة. ثم يكتسب هذا الاتحاد المكاني الزماني المحدود طابعاً إلهيّاً خاصّاً معاوضاً لعلاقة اللّه بالكون فيغيب تدريجيّاً الطابع الإلهي للكون ويحلّ محلّه الطابع البشري الموضعي المتحرّك بالمطلق الذاتي.

يصبح اللّه فكرة مثالية مصدرها الإنسان في لحظات ضعفه الحضاري ولكنه - أي الإنسان - يردّ هذه الفكرة إلى مصدرها في لحظات القوة. وبنفس الألوهية يجرّد الكون من صفات الخلق الإلهي وأبعاده ويختصره إلى حدود ما يعطيه الموضع. وماذا يعطي الموضع؟. يعطي المعلومة العلمية التي تبدو للإنسان مستقلة في حدودها الظاهراتية عن البناء الكوني المشيأ برحمة التسخير. بهذا الأسلوب يختصر الإنسان نفسه إلى كائن طبيعي ويختصر الكونية إلى مقطع من زمان ومكان فيعيش الإنسان حالة انفصال وجودي عن رحمه الكوني بما يحتويه من أبعاد غير مرئية وهي أبعاد أساسية في البناء الكوني وفي تجربة الإنسان الكليّة.

المعلومة العلمية في شكلها الموضعي حين تؤول فلسفيّاً تختصر الإنسان وعلاقاته الكونية. فلا يعود الإنسان قادراً على الرؤية الشاملة والتعامل مع حقائقها وقد أسر نفسه بالرؤية الموضعية، وتحوّل معها من إنسان إلى كائن طبيعي.

المطلق الذاتي وفقدان القيم الكونية:

هذا الانزلاق له نتائجه الخطيرة جداً في التركيب السلوكي للإنسان. لم يعد ثمة وعي يستمده من التجربة الكونية ولم تعد ثمة قيم أخلاقية يستمدّها منها.. التسخير بالرحمة الذي يتجلى في البناء الكوني والظواهر المشيأة إنسانياً والتي تولّد في الإنسان شعوراً بالألفة مع الكون ومع ذاته الاجتماعية تتحول في فكر الموضع إلى علاقات قوة وصراع يصدر عن مطلق الإنسان الذاتي ويسقطه على علاقاته بالطبيعة ويفرض على نفسه ألاّ يتعامل مع الكون إلا في هذه الحدود. إنه في هذه الحالة يغيّب اللّه ثم تغيب الحكمة الإلهية في الكون ويرد الأمر كلّه إلى مطلقه الذاتي ثم يختصر نفسه إلى حدود الموضع فماذا يبقى للإنسان في تجربته الوجودية؟ إنه ينتقل من الاتساع إلى الضيق منطلقاً من مطلقه الذاتي وكائنيته الطبيعية.

في هذه الحالة يختصر الكون بكل أبعاده الفكرية وفعالياته الوجودية إلى حدود الرؤية الضيقة. تفقد القيم الإنسانية المقابلة للنسيج الكوني في كليّته معانيها الأخلاقية ويفقد الإنسان معناه الإنساني ويتحول إلى وحدة بيولوجية متعددة الخصائص في حدود ما تعطيه تجربة المكان من توجهات غريزية بحتة. حتى أبسط المعاني التي يعيشها الإنسان كحقيقة واقعة كالحب والظواهر العاطفية تحول هي الأخرى إلى العمل المختبري لتأخذ

طريقها إلى التشخيص العلمي ولتتحول إلى معلومة علمية.

قد ضيّق الإنسان حدود الوعي على نفسه حين عمد إلى حصر ذاته بعلمه فجعل ظواهر ما يعلم في الحركة قيداً علمياً على وعيه تبطل خارج حدوده كل أنواع المعلومات والمدركات. وكما يحاول الإنسان سبر أغواره الذاتية بفكر محدود فإنه يحاول كذلك سبر الغور الكوني بفكر محدود فلا يخرج إلا بفهم جزئي موضعي لا تستقيم معه الحقائق في كلّيتها. وهكذا نجد أن ارتداد الإنسان الذاتي إلى فكر المعلومة الموضعية في المكان الجزئي (الظاهرة) لا ينتج عنه إلا طمس لأبعاد الكونية في التجربة الإنسانية وتقييد لفعالية الإنسان بتقييد فعالية الوجود نفسها في البدء.

في هذا المجال لاحظ بعضهم تلك الأخلاقية المتعالية والمتعجرفة التي يعالج بها بعض العلماء الوضعيين المتطرفين والفلاسفة مشكلة المعرفة. فحين نقبل بوجهة نظرهم فإننا لن نجد أساساً لحقيقة موثوقة في الفن والأدب والدّين. كل هذه المنظومات سيحكم عليها بالبتر كعاطفية وذاتية لأنه لايمكن تناولها بالقياس العلمي ولايمكن إخضاعها للمعنى العلمي المعروف بمصطلح التجريبية. فالعلم الموضعي يقصر نفسه فقط على تلك الموضوعات في الحياة القابلة للمعالجة التحقيقية نسبيّاً. الحقيقة في المعلومة العلمية مرتهنة بالوضع الاختباري ولأبعد مدى ممكن.

هكذا حكم على المعرفة الكونية - خارج ما تعطيه المعلومة العلمية - بالنفي عن عالم الوعي العلمي غير أن آثار هذه المعرفة تظل حية في تكوين الإنسان لأنه يمارسها عبر اتصاله الإدراكي اليومي بالحياة.. إن الإنسان يمارس في مقابل الكون (تنبهاً كلياً وعلى نحو شامل غير أن المعلومة العلمية تريداختصار هذا التنبه الكلي إلى تنبه جزئي اختباري قابل للتحكم في الأشياء. بل يرفض الأسلوب العلمي حتى إدماج المعرفة التي تتمّ خارج وعيه بمعرفته فيصد عن ساحته أولئك القائلين بأسلوب المشاركة الحدسية في المعرفة. مع ذلك وبالرغم من كل أقوال الفلاسفة الوضعيين الذين ينطلقون من عالم المعلومة المعتمدة على التدقيق العلمي - التجريبي؛ نلاحظ - بالرغم من ذلك - أن المعلومة العلمية في تعاملها مع الأشياء بالرغم من دقّتها النسبية تفتقر إلى اليقين الكليّ وتقوم كحقيقة جزئية إزاء الوجود الكوني إلى حد كبير.

إشكالية سحب الجزئي على الكليّ:

خطورة الفلسفة الوضعية أنها تلجأ إلى تعميم استنتاجاتها عن المعلومة العلمية على المستوى الكوني أي تسحب الجزء على الكل غير أن الخلق الكوني بما رأيناه من مظاهر الكثرة المشيأة المتعددة الخصائص وفي حدود تركيب الظاهرة الطبيعية كظاهرة ذات معنى إنساني تجعل هذا التعميم ضرباً من الوهم.

إن كلّ ما فعله الفلاسفة الوضعيون بكلّ مدارسهم هو أنهم قد سحبوا المعلومة العلمية من حيزها الجزئي لتشكل منطقاً عاماً للتجربة الوجودية. وهكذا أصبح الجزء حكماً على الكلّ لأن الإنسان لا يستطيع أن يحقّق مطلقه الذاتي إلا في حدود هذا الجزء الموضعي. هكذا بنى من الجزء الطبيعي فلسفة اجتماعية كاملة؛ فما يستمدّ بشكل جزئي من الطبيعة يتحول إلى نهج كامل في الفلسفة الاجتماعية علماً بأن الجزء الطبيعي لا يعكس الحقيقة الطبيعية نفسها في نسيجها المادي الكوني. فالاختبار القياسي يصل إلى نقطة التلاشي في إطار المنظومة الكونية للحركة الطبيعية ولا يعود قادراً على متابعة حيوية الخلق الإلهي في استخراج الحياة من الموت واستخراج الموت من الحياة وفي تنوع الظواهر بأكثر مما تعطيها حقائقها الطبيعية وتحريك هذه الظواهر في اتجاه خلقي هادف بالوعي غير الطبيعي لتعطي الظاهرة ذات المعنى الإنساني، ولتستوي على قاعدة التسخير المطلق للإنسان. التسخير حتى خارج قوة عمل الإنسان الذاتي. فالحقائق الكونية في كليّاتها تنفي التعميم المستمد عن الظاهرة الجزئية وهذا القول ليس بحدسي أو تأملي بل هو قول اختباري وقياسي دقيق.

إن النفاذ إلى كيفية الخلق هو أمر إلهي دقيق المعنى ومتاح لمن يريد ذلك بوعي مفتوح، أمّا الاستناد إلى ما تعطيه الظاهرة في جزئيتها ليعمم ذلك على الكل فإنه نوع من الجهل العلمي بالظواهر الكونية الطبيعية نفسها في علاقاتها. ولن تحل نظرية العنصر المفقود ولا نظرية النمو عير خصائص التطور المعقدة مشكلة الإصرار على التعميم العلمي الجزئي. إنها تحل مشكلة نفسية وليس علمية ولكنه حل ظاهري وخاطىء.

من هنا لا يسعنا إلا أن نرفض التأويل الفلسفي للمعلومة العلمية الموضعية لأنها تتناقض تناقضاً فادحاً مع التركيب الطبيعي نفسه للخلق الكوني، ولكننا نقبل بها ونتعامل معها ونقيم عليها قواعد حياتنا في حدودها الموضعية باعتبارها صيغة من صيغ التركيب

الكوني وليست الصيغة المطلقة.

إننا نلاحظ دوماً في تاريخ تأثير النظرية العلمية على الفكر والفلسفة البشرية أن الفكر البشري يمضي في تأويل النظرية العلمية على شكل أرسطي ليصنع منها نظاماً كونياً شاملاً هو أكبر من حجمها وقوتها العلمية. أي إن الحكم الفلسفي الذي تتخذه النظرية العلمية على الصعيد الاجتماعي هو أكبر من حجمها الذي تتخذه على الصعيد الطبيعي نفسه. هكذا الإنسان بمجرد أن يجد نظرية علمية يهرع لبناء نظام فلسفي كوني على أساسها. وحين يعثر على نظرية أُخرى مخالفة وأكثر تطوراً فإنه سرعان ما ينقض الأولى ليعشق الثانية عشقاً كونيّاً. هكذا تأتي علاقة الإنسان بالنظرية العلمية في مجرى التطور الثوري.

فبعد «النقد الكانتي» لمقولات العقل سقط بناء فلسفي تاريخي كامل في حياة البشرية ثم جاء العلم ليطرح نظريات جديدة بديلاً عن المقولات العقلية. وترافق هذا العطاء العلمي الجزئي مع قابلية اجتماعية ثورية تطورية كانت تنفي القديم وتستبدله بالجديد. وهكذا يهدم الإنسان عبر الزمن التمثلات الأيديولوجية القديمة.

لسنا في معرض الدفاع هنا عن هذه التمثلات الأيديولوجية القديمة فهي قد وردت إلى مختبرات الحضارة الأوروبية عبر الفكر الكنسي المسيحي الذي لا يعكس حقيقة الفكر الديني المسيحي وقد كان لهذا الجانب تأثيره الحاسم في مجرى التطور الفكري الأوروبي وفي طبيعة النقد الذي قوبلت به الأفكار الدينية هناك. كما أننا لسنا في معرض المناقشة التفصيلية هنا لكيفية فعل العقل الطبيعي أو من قبله الإحيائي. ما يهمنا في هذا المجال بالذات هو نقد العقل العلمي في تأويلاته الفلسفية ونقد الكيفية التي تمّ بها هذا التأويل بحيث سحبت الظاهرة الطبيعية بأكبر من حجمها في تعميم كوني. أما انحرافات العقل الإحيائي والطبيعي وتجسد ذلك في الفكر الكنسي فلها مجال آخر بالرغم من أن هذه الانحرافات قد أعطت تأكيدات على مفاضلة الفكر العلمي بالنسبة لها في سياق التجربة الأوروبية. كما أنها دعمت النظرية العلمية بسياق ثوري تجديدي.

قبل أن يقول «نيوتن» بآلية الكون كان الصراع عنيفاً بين الكنيسة والأمراء الإقطاعيين، فأحيت كل القوى المضادة للكنيسة مقولات الفكر الفلسفي اليوناني ومنطقه كما أحيت التراث الروماني. وحين جاءت نظرية «نيوتن» في آلية الكون والدفعة الإلهية الماورائية وترافقت مع النقد الكانتي للعقل استمدت منهما قوى التغيير طاقة جديدة في صراعها ضد

الفكر الكنسي لزعزعة وجود الكنيسة كمؤسسة ذات قوة اجتماعية وسياسية. فالنظرية «النيوتينية» اكتسبت قيمة ثورية اجتماعية أكثر من قيمتها العلمية الطبيعية، وليست «الكانتية» سوى ترديد لذبذباتها في عالم المعرفة والمجتمع.

هنا يظهر الفارق جلياً بين النظرة العلمية المجردة للمعلومة الطبيعية في حدودها الجزئية وبين التداخلات التاريخية والاجتماعية التي تتحول بهذه المعلومة إلى تأويل فلسفي شامل. فالمعلومة العلمية تهتم كما قلنا بنتائجها الجزيئية المختبرية بغضّ النظر عن النتائج التي تعكسها على الفكر الإنساني حين تأويلها فلسفيّاً لتخدم أغراضاً اجتماعية معينة. غير أن عدم وجود فهم ديني صحيح تتولد عنه فلسفة كونية صحيحة بالإضافة إلى نشاط الفلاسفة الوضعيين في مجرى التجديد يساعدان على إفساح المجال لتأويل النظرية العلمية بأكبر من حجمها الكوني. «فنيوتن» حين استنتج من ملاحظاته آلية الحركة الكونية أدّى ذلك لتوليد شعور باستقرار الظواهر الكونية ضمن ناظم آلي معين خلافاً للشعور الذي كانت تثيره الكنيسة بفوضى العالم وطرحها للقدرة الإلهية كناظم وحيد. لقد هدم «نيوتن» التصور الكنسي لحركة الكونية فأصبح أمام الأوروبيين أن يتأولوا فلسفة جديدة توفق بين أصول الدين وحقائق العصر أو أن تتجه أوروبا إذا تعذر عليها امتطاء الحصانين إلى التعلق بمعطيات العصر العلمية ونسج بناء فلسفي كوني (وضعي).

ثم نسفت الفكرة الكونية الآلية التي افترضت عنصر الثبات في الحركة وجاءت الفكرة التطورية الداروينية لتقدم مفهوماً عن أصل الإنسان مختلفاً عن مفهوم الكنيسة؛ المفهوم التطوري. وهنا أصبح أمام الأوروبي أن يتأول فلسفة جديدة فتحول بالفكرة الإلهية من الماورائية الآلية إلى الحلولية في النمو عبر مراحل التطور المعقدة الخصائص وهكذا مضى الإنسان الأوروبي يعيد صياغة مفاهيمه الفلسفية على ضوء منجزات العصر العلمية..

يتم هذا التأويل دوماً في إطار الدفع التاريخي لقوى المجتمع التي تبحث عن غطاء فلسفي لشرعيتها في مقابل المؤسسات التقليدية القديمة. وقد استطاعت قوى التطور أن تهدم بالفعل هذه المؤسسات مما جعل إنسان المعلومة العلمية يبدو أكثر التصاقاً بقيمتها التأويلية. ثم جاءت اكتشافات العلم في التحريك والديناميكية نافية إلى حد ما مفهوم الحلولية والتطورية المتعلقة بالعنصر المفقود ورادّة الحركة إلى ذاتية المتحرك فتولّدت

المفاهيم المادية الجدلية وأسقطت نفسها على حركة التاريخ وهكذا ولدت الماركسية. وقبعت الحلولية التطورية في أروقة المجتمع الرأسمالي واتجهت التحريكية المادية (الجدلية) لتقود البشرية نحو منعطف اشتراكي. أمّا الكنيسة فقد بقيت في زاوية ضيقة من تركيب الدماغ الأوروبي تنشط فيه كما تنشط بعض أنواع البكتريا في لحظات الضعف أي بعد الخمسين أو الستين من العمر أحياناً.

صراعات اللاهوت والوضعية وغياب الحقيقة الكونية:

لا يسع من يتصل بتكوين العقل الأوروبي إلا أن يلاحظ أنّ الصراع القائم بين التأويل الفلسفي للمعلومة العلمية من جانب والفكر الديني الكنسي من جانب آخر كان يفتقر إلى أساسيات الحقيقة الكونية في طرفيه المتصارعين. أي الحقيقة كما جاء بها القرآن. ذلك من الصعب أن نردّ كل الخطيئة إلى الفكر الوضعي في تأويله للمعلومة العلمية فلسفياً. فقد غيّبت الكنيسة الحقيقة الكونية في فكرها الديني وجاءت سيرتها التاريخية كمؤسسة اجتماعية وكحليف دائم لقوى التخلف والجمود الفكري. جسّدت اللّه في إنسان ثم غيبت الحركة عن الواقع ثم جاء العلم فغيبها بإلهها المتجسد وغيبها عن الحركة في الواقع. فالسياق التاريخي لتطور الفكر الأوروبي هو سياق يتّسم بالتطرف القائم على ردود الفعل السلبية حيث يضيع المدخل الصحيح وتضيع الحقيقة الكونية في وحدتها المنهجية ويجد الإنسان نفسه تائهاً عن الخط السليم.. عن الصراط المستقيم ولكنه تيه ضلال وليس تيه مكابرة. هكذا يحلل القرآن الأمر:

«اهدنا الصراط المستقيم [القرآن] صراط الذين أنعمت عليهم [المسلمين] غير المغضوب عليهم [اليهود] ولا الضالين [المسيحيين]».

غير أنه وبالرغم من كل أنواع التبريرات التي يمكن أن تشفع للحضارة الأوروبية في مسيرتها إلا أنه يبقى عليها أن تواجه نتائج ضلالها على نحو كوني وآني. فالخطأ لا يؤدي إلا إلى سلسلة من الأخطاء التي تنعكس في نهايتها عى مصير الفعل الإنساني. فالنظريات الأوروبية التاريخية والاجتماعية قد أنشأت بدائل فلسفية كونية على نتائج معلومة جزئية وفي إطار الصراع العنيف الذي تحرك ضمنه التطور الأوروبي في سياقه الخاص. وتكون النتيجة دوماً أن الاعتماد على مقدمات خاطئة تاريخياً واجتماعياً لا بد أن يتولد عنه سلسلة من الأخطاء التطبيقية في التجربة الأوروبية نفسها. فيجد الإنسان نفسه مشدوداً إلى دائرة

التطور الكمي التي تتسع ولكنها تظل متحركة في حلقة مفرغة. فعبر المعلومة الجزيئية تفقد الحضارة الأوروبية المفهوم الكيفي للبناء الكوني كما قدره اللّه وتفقد بالتالي المثل الأخلاقية المقابلة لكيفية البناء الذي يستوي على علاقات التفاعل والوحدة فتتحرك الحضارة الأوروبية عبر المطلق الذاتي في علاقته بالموضع فلا ترى من خلال الكثرة المكانية وانقساماتها إلا روح التضاد والتطور الأعمى فتشكل نفسيتها به كما هو التاريخ الأوروبي نفسه الذي فقد حقيقة الوحدة منذ البدء.

هكذا اختصر الإنسان الأوروبي وعيه إلى حدود ما تعطيه المعلومة العلمية في شكلها الموضعي، ومضى نحو الاندماج بالظاهرة الطبيعية في كيفيتها التفصيلية لا بالكون في وحدته الطبيعية المسخرة والفارق المفهومي نوعي بين الحالتين، فالانغماس في الكثرة التفصيلية يمكن أن يؤدي إلى إنجاز علمي موضعي ولكنه لا يؤدي إلى تعميم فلسفي كوني.

صحيح أن الجزئي يحمل سمات الكل بحكم وحدة النسيج الكوني. غير أن العلاقة بين الجزء والكل في إطار هذا النسيج ليست علاقة تركيبية بالمعنى المادي البسيط وإنما هي علاقة خلقية تقوم أسسها على توليد الحي من ميت وتوليد الميت من الحي. وهذه بخلاف العلاقات التركيبية التي تقوم على التطور عبر خصائص مادية قابلة طبيعياً للتفاعل مع بعضها. كمثال على هذه العلاقات الخلقية حالة دودة تعيش داخل الكهوف المظلمة الكلسية وتتغذى بتحويل الطين إلى مواد عضوية في جوفها. وكمثال آخر على هذه الحقيقة الخلقية وجود الحياة في عنصر الماء الذي لا نرى فيه سوى اتحاد بين ذرّتين من الهايدروجين مقابل كل ذرة من الأوكسجين. غير أن هذا الماء حين ينزل على تربة لا يتجاوز سطحها المتر الواحد نجده يخرج حياة متنوعة من عدة نباتات وأشجار وهي في تركيبها لا تستوي على توليد واحد. وكذلك الإنسان نفسه الذي استمد عنصر حياته من الماء: (أولم ير الّذين كفروا أنّ السّماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كلّ شيء حيّ أفلا يؤمنون) الأنبياء: ٣٠.

خلاصات وخاتمة الكتاب الأول

مداخل ومقدمات:

إن جوهر كتاب جدلية الغيب والإنسان والطبيعة يتقوم على أنه محاولة للإسهام في حل المأزق الحضاري العالمي من خلال طرح (رؤية كونية) تتجاوز الرؤيتين (الوضعية واللاهوتية) معاً، على أن تستمد هذه الرؤية الكونية من وحي الكتاب القرآني المطلق الذي يعادل موضوعياً مطلق الكون ومطلق الإنسان، فالقرآن هو المعادل بالوعي للوجود الكوني وحركته وذلك بما يؤدي لتفعيل (جدلية ثلاثية) أطرافها (الغيب والإنسان والطبيعة) دون أن يستلب طرف طرفاً آخر. ويتم فهم هذه الجدلية الثلاثية بمنطق (الجمع بين القراءتين).

فكتابنا وقد انطلق من القرآن إلاّ أنه قد (أعاد استكشافه) كوعي كوني يرقى على اللاهوت والوضعية معاً، وكوعي مطلق يتجاوز كل تقييد تاريخاني ولكن دون أن يحدث (قطيعة معرفية) لا مع مرحلة التنزيل قبل أربعة عشر قرناً ولا مع (أصول) الكتب السماوية السابقة والتجارب الدينية التي لازمتها. فالقرآن بوصفه خاتماً للكتب فقد احتوى موروث الذكر الروحي كله وبه حفظ حفظ محرّماً. فالتعامل مع القرآن يعني التعامل مع كل الكتب السماوية التي يتضمنها بعد أن استرجع موضوعاتها الأساسية (استرجاعاً نقدياً) بمنطق (التصديق والهيمنة معاً).

فالقرآن (كوني) في موضوعاته و(مطلق) في تركيبته، و(يسترجع نقدياً) الموروث الروحي للبشرية كلها مع خاصية (الحفظ المحرّم) ولهذا يتميز (بضوابط منهجية) في صياغته و(بضوابط معرفية) في قراءته التحليلية وليس التفسيرية والكلية وليس التجزيئية.

وفي هذا الإطار يحمل القرآن خصائص (الخطاب العالمي) الذي يستوعب ويتجاوز مختلف المناهج المعرفية العالمية ومختلف الأنساق الحضارية العالمية فلا ينغلق على خصوصية جغرافية - بشرية محددة، ولا على تاريخانية محددة، ولهذا كان قابلاً - حين تأسيسه لعالميته الأولى - لأن تتفاعل به كافة الأنساق الحضارية والمناهج المعرفية التي

تمحورت إنسانياً حول (الوسط) من العالم القديم حيث ملتقى القارات (آسيا وأوروبا وأفريقيا) وبامتداد ما بين المحيطين الهادىء شرقاً والأطلسي غرباً.

فتعاملنا مع القرآن هو تعامل (منهجي معرفي) خارج أي خصوصية تاريخانية أو جغرافية - بشرية ولكن دون إحداث أي قطيعة معرفية، منطلقين من (كونيته) و(إطلاقيته) و(عالمية خطابه) لإعادة تقديمه للبشرية - من بعد إعادة اكتشافه منهجياً ومعرفياً - في إطار الإسهام لحل المأزق الحضاري العالمي الذي نتج عن الوضعية واللاهوت معاً.

فالوضعية قد ساقت الإنسان إما إلى (جدل الإنسان) الذاتي وإما إلى (جدل الطبيعة) الجبري، وكلاهما يجرد الإنسان عن مقوماته الكونية، فإذ يؤدي جدل الإنسان إلى تفريغ المطلق الإنساني ولا محدوديته في العبثية واللاانتماء والفردية والليبرالية يؤدي جدل الطبيعة إلى جبرية وحتمية تستلب خصائص الكونية الإنسانية.

واللاهوت قد ساق الإنسان إلى جبرية غيبية آحادية حيث يستلب الغيب الإنسان والطبيعة معاً، فيضيع الفارق بين المطلق والنسبي فيما فهمه الناس من (تجربة موسى) بالذات ولهذا أتينا على تحليلها.

أما القرآن - وبالكيفية التي أعدنا اكتشافه بها - فإنه يتعالى بكونيته وإطلاقيته على الوضعية واللاهوت معاً فهو الوحيد الذي بمقدوره إحداث القطيعة المعرفية مع اللاهوت والوضعية معاً، مؤكداً على نفي أي عقلية (إحيائية) أو (ثنائية) بمنطق (جدلي) حيث يتم تفاعل الغيب والإنسان والطبيعة ضمن (توسطات جدلية) وبمعزل عن أي استلاب، فالغيب مطلق، والإنسان مطلق، والكون مطلق أما الإله فإنه (أزلي) فوق المطلقات الثلاث.

وكل مطلق من هذه المطلقات (سرمدي) ولكنه مطلق وغير أزلي، فالأزلية الإلهية تختص بالديمومة واللاشيئية فهي غير قابلة للصيرورة والتبدل لأنها غير قابلة للتشيؤ (ليس كمثله شيء). أما المطلق الإنساني والكوني فهما متشيئان وقابلان للصيرورة والتبدل ضمن لامتناهياتهما وسرمديتهما.

فالكون (لامتناه) في الكبر ولامتناه في الصغر، و(سرمدي) حيث وجد في الرتق ويستمر حين تبدل الأرض غير الأرض والسموات غير السموات.

وكذلك الإنسان (لامتناه) في تكوينه لأنه من مادة الكون و(لا محدود) في نزوعه وقواه اللامرئية وقد شرحنا ذلك في تعلقه الجمالي والفني وفي معاناة اللامنتمي. وكذلك

(سرمدي) فإذا بدأت حياته بالماء فإن أصله في الماقبل يمتد إلى سرمدية الموت (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون) البقرة: ٢٨ ثم تمتد سرمديته إلى ما بعد الموت في البعث حيث حيوية الحياة الكاملة (وما هذه الحياة الدّنيا إلا لهو ولعب وإنّ الدّار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون) العنكبوت: ٦٤.

والقرآن مطلق لأنه محيط باللامتناهيات الكونية والإنسانية وبسرمديتهما، بحيث أنه الكتاب الكوني الوحيد الذي يعزز هذه الإطلاقية ويمنع استلابها لاهوتياً أو وضعياً متى فهم بالكيفية المنهجية والمعرفية التي طرحناه بها ضمن إعادة الاكتشاف وبالجمع بين القراءتين.

ولأن ما بين المطلقات الثلاث (الغيب والإنسان والطبيعة) تفاعل دون استلاب فكان لا بد من اكتشاف طبيعة هذا التفاعل بمعزل عن المنطقين اللاهوتي والوضعي، بالانطلاق من وعي القرآن الكوني المحيط ودلالاته. فوجدنا أن قدرات التفاعل الجدلي تنبع من قوة الإطلاق ذاتها. فلو كان الكون الطبيعي غير سرمدي ومتناه في تركيبه لحقت عليه مقولات الجبرية المادية والحتميات الجامدة، غير أن سرمديته ولا تناهيه كبراً وصغراً يحولان دون ذلك بحيث يطرح العلم اليوم مفهوم (النسبية الاحتمالية) في إطار الصيرورة والجدلية وبمنطق الإبستمولوجيا (المعرفية) المفتوحة علمياً والغير قابلة للتمذهب الوضعي.

وكذلك الإنسان في مطلقه ولا متناهياته وسرمديته فهو غير قابل للتعيين والتقييد في المحدود مهما ادعى اللاهوتيون من جبرية غيبية (فهموها من تجربة موسى وتفسيرهم لبعض الآيات) ومهما ادعى الوضعيون من حتميات اجتماعية أو إنسانية أو وجودية عبثية.

ويأتي القرآن بوعيه الكوني المطلق والمحيط ليعزز هذه الإطلاقية الكونية والإنسانية وينفي عنها الجبرية ولكنه ينفي عنها بذات الوقت (آحادية الاتجاه) بحيث لا تؤدي (النسبية الاحتمالية) في المطلق الكوني إلى (الفوضى)، وبحيث لا يؤدي مطلق الإنسان ونزوعه اللامحدود إلى (العبثية). فيؤكد على المطلق الثالث المتفاعل مع المطلقين وهو مطلق (الغيب)، فتنتفي (الأحادية) في الاتجاه لكل مطلق لصالح التفاعل بين هذه المطلقات (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة). وإلاّ لكان الكون قد خلق عبثاً أو لهواً (وما خلقنا السّماوات والأرض وما بينهما لاعبين. ما خلقناهما إلا بالحقّ ولكنّ أكثرهم لا يعلمون) الدخان: ٣٨ - ٣٩.

فقدرات التفاعل - كما قلنا - لا تقوم على الاستلاب، فالاستلاب جبرية، والجبرية تحديد، فالإطلاقية لازمة للتفاعل دون استلاب، ومن هنا يكون التداخل بين المطلقات الثلاث (جدلياً). فكيف نكتشف طبيعة هذا التفاعل الجدلي الثلاثي وكيف نقرأه وما هو المنهج؟

منهج (الجمع بين القراءتين):

قد فهم كثيرون (الجمع بين القراءتين) فهماً خاطئاً ومضلاً في كثير من الأحيان حين لجأوا للتبسيط وأخذوا (بالثنائية) و(التقابلية) بين القرآن ككتاب مسطور والكون ككتاب منثور دون وعي منهم (لجدلية) القراءتين. إذ توهم بعضهم أننا نعني بالقراءتين أنه بمجرد النظر في الكون المنثور (الوجود) والكون المسطور (القرآن) سنجد في آيات القرآن ما نستدل به على آيات الوجود ضمن تقابل ثنائي، وقد غلب عليهم الظن بأنهم يعززون بذلك قولنا حول أن القرآن معادل موضوعي للوجود الكوني وحركته. فينتهي الجمع بين القراءتين - في هذه الحالة - بأن نأخذ من القرآن قوله: (وجعلنا من الماء كلّ شيء حيّ). ثم نبحث عن عنصر الحياة في الماء. وهذه قراءة لا علاقة لها بالجمع بين القراءتين، فالإنسان قادر عبر متاحاته العلمية لاكتشاف عنصر الحياة وقوته في الماء وطحالبه. ومن هنا تبدو قيمة القرآن ثانوية أو غير ضرورية طالما أنه يعطي الإنسان ما يستطيع الإنسان نفسه أن يحصل عليه بقدراته ومتاحات علمه الذاتي.

ثم لا يعدو هذا الأمر أن يكون مجرد (تصديق) أدبي ومعنوي لآيات القرآن باستخدام هذه الثنائية التقابلية.

إن الجمع بين القراءتين كبحث في العلاقة بين عالمي الغيب والشهادة، والقرآن والكون، هو جمع بين قراءتين بمنطق (جدلي) وليس (ثنائي)، وقراءة في (إطلاق) وليس في (متقابلات محدودة). وقد أوضحنا بما فيه الكفاية معنى المطلقات الثلاث وكيفية تجاوز القرآن للعقلية الإحيائية والعقلية الثنائية باتجاه القراءة الجدلية التحليلية، فكيف نعود بعد ذلك لنتناقض مع منهجية القرآن المعرفية وقراءته الجدلية التحليلية بمنطق القراءة الثنائية التقابلية. فالجمع بين القراءتين هو قراءة جدلية في إطلاق. فمن لم يكتشف هذه الإطلاقية ومن لم يتبين مفهوم التفاعل الجدلي لا يستطيع أن يجمع بين القراءتين، ومن هنا نطرح:

شروط القراءتين والقارىء:

إن من شروط الجمع بين القراءتين أن يستوعب القارىء إطلاقية الكون وإطلاقية القرآن. فالكون طبيعة لا تعطي إلاّ ظواهر الحركة، أما القرآن فحروف، وليس سوى الإنسان الذي يستجيب بمطلقه هو لكوامن الإطلاق في القرآن وفي الكون وفي نفسه، فالقارىء الذي لا يستجيب لكوامن الإطلاق في نفسه هو أولاً، لا يستطيع أن يتكافأ مع شروط القراءة الجدلية وقدراتها النقدية والتحليلية ومنهجيتها المعرفية المفتوحة. فأن يقيد القارىء نفسه بتراثية أيديولوجية أو بعقلية ثنائية فإنه يغلق على نفسه باب الجمع بين القراءتين.

ثم أن الجمع بين القراءتين ليس محض (اجتهاد فردي) يستدل به على (عبقرية القارىء) فلو كانت العبقرية الفردية مصدر الجمع بين القراءتين لتوصل الإنسان بقدراته الذاتية والمطلقة إلى الوعي المعادل موضوعياً للوجود الكوني وحركته، غير أن الإنسان لم يستطع بعد - بالرغم من لا محدوديته وكوامن الإطلاق فيه - أن يصل إلى مطلق هذا الوعي علماً بأنه قد قطع أشواطاً كبيرة في هذا الاتجاه. وبالرغم من أنه ينجز حضارياً على قاعدة كون مسخر له. ولهذا كانت ضرورة (الوحي المطلق) الذي صدر عن الذي خلق والذي علّم بالقلم، الإله الأزلي الذي صدر عنه مطلق الكون ومطلق الإنسان، وتلك منةٌ من الله.

غير أنها منة لا تنال إلاّ من خلال (القلق الإنساني) الذي يستوجبها، واستفحال (الشعور بالأزمة) في ذات القارىء، مع التفاعل مع المقدمات المعرفية التي ذكرناها واليقين الإيماني بتأثير الغيب وتداخله مع الإنسان والطبيعة، فهذا نهج فلسفي متكامل يتطلب النفاذ إلى (مكنون) القرآن وليس ظاهره أو باطنه (فلا أقسم بمواقع النّجوم. وإنّه لقسم لو تعلمون عظيم. إنّه لقرآن كريم. في كتاب مكنون. لا يمسّه إلا المطهّرون. تنزيل من ربّ العالمين) الواقعة:٧٥-٨٠.

فهو كمواقع النجوم في بنائيته وكريم ليستمر في العطاء، ومكنون ليتكشف. فهو ليس بالكتاب المدرسي وإنما يتطلب الجهد الجهيد، والله هو المعلم في النهاية.

غير أنه ليس من مقصدي تعقيد الأمر على قارىء يريد أن يجمع بين القراءتين وقد استشرف الآفاق التي ذكرتها من حيث أنها قراءة جدلية وليست ثنائية وقراءة في إطلاق

وليس في آحاديات جبرية أو عبثية. فأمام من يريد أن يجمع بين القراءتين أن يدخل إليها عبر (محددات منهجية ومعرفية) تيسر عليه البحث والاستخلاص فما هي هذه المحددات المنهجية والمعرفية؟

المحددات المنهجية والمعرفية:

أولى هذه المحددات احتواء كل ما هو (نسبي) أو (جبري) بالمطلق، فقد رأينا في تجربة موسى أنه لا مصادفة في الكون وذلك بتحليلنا لتجاربه الثلاث مع العبد الصالح، ووثقنا مسألة (التوقيت) في (ثم جئت على قدر ياموسى) فهنا (جبرية) لا تقل عن صرامة وجبرية ما يظهر للناس في القوانين المادية الطبيعية، فالحجر حين يلقى به من عال يسقط ولا يصعد، وكذلك قوانين التفاعلات الكيمائية.

غير أن هذه (الجبريات) كلها، وهذه (الحتميات) كلها، على مستوى الإنسان وعلى مستوى الطبيعة، لا تعبر عن (استلاب) وإنما تعبر عن (مستوى مشروط) في تفاعلات الإطلاق الكوني من الحجر الأصم وإلى الطائر الذي يطير بجناحيه في جو السماء.

فهناك عدة مستويات يتمظهر فيها المطلق في بنائية الكون والإنسان وحركتهما، من الحجر إلى النبات، إلى الحيوان والإنسان بنزوعه اللامحدود وقواه اللامرئية.

ولكن:

لكل مستوى من هذه المستويات (منظومته المتكاملة)، فللمادة الصماء منظومتها الطبيعية وللنبات منظومته وكذلك للحيوان سواء على مستوى الخصائص أو السلوك. فلا يمكن أن نطلب من الحجر أن يتحول إلى نبات أو إلى إنسان ولكن ذلك لا يعني أن الكون الموجود فيه هذا الحجر هو كون غير مطلق، سرمدي في الكبر وفي الصغر. فكل محدود كوني يفهم ضمن الإطلاق والمنظومة التي يوجد ضمنها وفيها يتحرك. فأين هو موقع (جبرية موسى) وضمن أي (منظومة) تتحرك؟

منظومة الجبرية الموسوية:

لم يطرح مطلق القرآن جبرية موسى خارج منظومتها المتكاملة والمختلفة تماماً عن منظومة أخرى طرحها القرآن لمحمد والمسلمين. فقد رأينا في الجزء الثاني من العالمية كيف أن تجربة موسى هي (تجربة إيمانية حسية) وعلاقة) الغيب) بها علاقة (مباشرة

ومحسوسة)، فموسى (يخاطب كلاماً)، أي صوتاً مسموعاً، والخطاب من وراء (شجرة ملتهبة) وترافقه (المعجزات الحسية المنظورة) من شق البحر وإلى تشقق الصخر ليخرج منه الماء، وإلى تظليلهم بالغمام وإنزال المن والسلوى، ويكون الخطاب الإلهي (حصرياً) لبني إسرائيل، ويأمرهم (بالتوطن) في الأرض (المقدسة)، وفي هذا الإطار الحسي المباشر للتجربة الموسوية - اليهودية يأتي التنزيل التوراتي (عهداً وقانوناً ووصايا عشر) وتكون (الحاكمية) للّه مباشرة يمارسها اللّه - سبحانه وتعالى - عبر الأنبياء فلا (اجتهاد ولا (تصرف) ولا (استخلاف)، وكلما مات نبي يخلفه نبي لنقل تعليمات اللّه المباشرة إلى الشعب الإسرائيلي، بما في ذلك شرائع حسية غليظة أسماها اللّه (شرعة الإصر والأغلال) في مقابل المعجزات الخارقة عطاءً وفي إطار التجربة الإيمانية الحسية المباشرة، فلا فداء ولا عفو ولكن مسخ إلى قردة وخنازير.

إنها منظومة حسية متكاملة تهيمن عليها (الإرادة) الإلهية المباشرة و(الحاكمية الإلهية المباشرة). وهكذا يتمظهر المطلق في جبرية الحالة الموسوية - اليهودية كما يتمظهر مطلق الكونية في حالات الحجر والنبات والطائر الذي يطير بجناحيه في جو السماء.

وقد تمرد الإسرائيليون في مرحلة لاحقة على مظهر واحد فقط في هذه المنظومة الحسية الجبرية المتكاملة وليس عليها كلها. إذ تمردوا على (الحاكمية الإلهية المباشرة) وطالبوا (بحاكمية الاستخلاف).

من الحاكمية الإلهية إلى حاكمية الاستخلاف:

(ألم تر إلى الملإ من بني إسرائيل من بعد موسى إذ قالوا لنبيّ لهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله قال هل عسيتم إن كتب عليكم القتال ألاّ تقاتلوا قالوا وما لنا ألاّ نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنآئنا فلمّا كتب عليهم القتال تولّوا إلاّ قليلا منهم والله عليم بالظّالمين) البقرة: الآية ٢٤٦ ثم تحوّل اللّه عن الحاكمية الإلهية المباشرة باتجاه (حاكمية الاستخلاف) التي منحها لداوود وسليمان ولكن مع كامل مقومات الاستخلاف من حيث التحكم في قوى الطبيعة كالرياح، غدوها شهر ورواحها شهر، ومن حيث التحكم في الكائنات غير المرئية (وداوود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنّا لحكمهم شاهدين. ففهّمناها سليمان وكلاًّ آتينا حكما وعلما وسخّرنا مع داوود الجبال يسبّحن والطّير وكنّا فاعلين. وعلّمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم

فهل أنتم شاكرون. ولسليمان الرّيح عاصفة تجري بأمره إلى الأرض الّتي باركنا فيها وكنّا بكلّ شيء عالمين. ومن الشّياطين من يغوصون له ويعملون عملا دون ذلك وكنّا لهم حافظين) سورة الأنبياء: الآيات ٧٨-٨٢ . فحاكمية الاستخلاف تستوجب الأخذ بصلاحيات المستخلف وهي غير الحاكمية الإلهية المباشرة التي تمرد عليها الإسرائيليون. وهي تندرج في إطار (التجربة الحسية) نفسها من حيث المعجزات الخارقة والشرائع والخطاب الحصري لبني إسرائيل.

من حاكمية الاستخلاف وإلى حاكمية الكتاب:

بظهور محمد خاتم الرسل والنبيين نسخت المنظومة الحسية الموسوية - اليهودية وبكل متعلقاتها الجبرية حيث بلغت إطلاقية الإنسان ذروتها بظهور دين الأنبياء وهو الإسلام للناس كافة.

منظومة الإطلاق هي منظومة إسلامية، ومتكاملة أيضاً، فالخطاب الحصري لبني إسرائيل ينسخ بخطاب للناس كافة (عالمية الخطاب) والحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف تحل بديلاً عنهما (حاكمية الكتاب) الذي يتجه عبر عالمية الخطاب ليتفاعل مع كافة المناهج المعرفية ومختلف الإنساق الحضارية للشعوب، وشرعة (الإصر والأغلال) التي ارتبطت شرطياً بمنظومة التجربة الحسية ومعجزاتها الطبيعية الخارقة تنسخ بشرعة (التخفيف والرحمة) التي ترتبط بامتناع خوارق المعجزات فلا ينابيع تتفجر ولا منّ ولا سلوى. والعلاقة بالغيب تصبح (غير مباشرة) فالعلاقة بالله غيبية غير حسية مضمونها (وحي لدنّي). وتتحول النبوة من الأرض (المقدسة) إلى الأرض (المحرمة)، وعوضاً عن الدعوة إلى (التوطن) يؤمر العرب (بالخروج) إلى الناس. وتختتم النبوة وكذلك الرسالة. [انظر ما كتبناه في مجلة الشاهد - قبرص - بعنوان - مفاهيم المسلمين هل بحاجة للتجديد - ١٩٩١].

هنا نسخ كامل، ومنظومة أخرى في إطار تحقيق المطلق. وحتى أركّز على توضيح الأمر وأثبته في ذهن القارىء ليتبين الفارق بين منظومتين يتحرك في إطارهما المطلق أورد المقارنات التالية بين المنظومتين الحسية اليهودية والإطلاقية الإسلامية.

المقارنات بين المنظومتين الإسلامية الغيبية واليهودية الحسية:

(١)

أ - في الخطاب الإلهي لبني إسرائيل نجد أن النص يتجه للمخاطبة: (القومية) مثل (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي الّتي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وإيّاي فارهبون) البقرة: ٤٠. ويمتد هذا الخطاب القومي التخصيصي إلى محاورة موسى لفرعون ليأذن بخروج بني إسرائيل: (وقال موسى يا فرعون إنّي رسول من ربّ العالمين. حقيق على أن لا أقول على الله إلاّ الحقّ قد جئتكم ببيّنة من ربّكم فأرسل معي بني إسرائيل) سورة الأعراف: ١٠٤- ١٠٥.

المقابل:

أ - يتجه الخطاب الإلهي لخاتم الرسل والنبيين - عليه وعلى سائر الأنبياء الصلاة والسلام - باتجاه عالمي: (قل يا أيّها النّاس إنّي رسول الله إليكم جميعا الّذي له ملك السّماوات والأرض لا إله إلاّ هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النّبيّ الأمّيّ الّذي يؤمن بالله وكلماته واتّبعوه لعلّكم تهتدون) الأعراف: ١٥٨.

(٢)

ب - حينما وجّه اللّه خطابه القومي لبني إسرائيل للخروج من مصر فإنما أمرهم (بالتوطن) في الأرض المقدسة: (يا قوم ادخلوا الأرض المقدّسة الّتي كتب الله لكم ولا ترتدّوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين) المائدة: ٢١.

المقابل:

ب - وجّه اللّه - سبحانه - خطابه للعرب بالخروج إلى (الناس) كافة وليس التوطن في بقعة محددة: (كنتم خير أمّة أخرجت للنّاس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون) آل عمران: ١١٠.

(٣)

ج - اتسم المسار اليهودي / الإسرائيلي بخوارق المعجزات الحسية المنظورة، من ذلك:

١- التدافع بين موسى والسحرة حين ألقى بعصاه فالتقفت وليس (التقمت) ما يأفكون فجردت أنظار الناس عن متوهم السحر: (فالقى موسى عصاه فإذا هي تلقف ما يأفكون) سورة الشعراء: ٤٥.

٢- شق البحر والسير بين جنبيه: (فاوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كلٌ فرق كالطود العظيم).

٣- تظليلهم بالغمام وتدني المن والسلوى (وظلّلنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المنّ والسّلوى كلوا من طيّبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) سورة البقرة: ٥٧.

٤- انفجار الينابيع من الصخر: (وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بَعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كلّ أناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين) سورة البقرة: ٦٠.

٥- تحدّي العناد الفرعوني بآيات حسية مبصرة: (وقالوا مهما تأتنا به من آية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين. فأرسلنا عليهم الطّوفان والجراد والقمّل والضّفادع والدّم آيات مفصّلات فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين) سورة الأعراف: ١٣٢ - ١٣٣.

وهناك معجزات حسيّة أخرى منظورة عديدة.

المقابل:

ج - اتسمّ المسار الإسلامي بخلوه من هذا النوع من المعجزات الحسية المنظورة الخارقة، وقد أكّد القرآن على هذا الامتناع، من ذلك:

١- (وقالوا لن نؤمن لك حتّى تفجر لنا من الأرض ينبوعا. أو تكون لك جنّة من نخيل وعنب فتفجّر الأنهار خلالها تفجيرا. أو تسقط السّماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي بالله والملآئكة قبيلا. أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السّماء ولن نؤمن لرقيّك حتّى تنزّل علينا كتابا نّقرؤه قل سبحان ربّي هل كنت إلاّ بشرا رسولا) سورة الإسراء: ٩٠- ٩٣.

هنا طلب الأميون العرب ينبوعاً كانبجاس الماء من الصخر لقوم موسى كما طلبوا معجزات حسيّة خارقة أخرى مماثلة، ولكن امتنع اللّه - القدير - عن ذلك.

٢- وأوضح اللّه - سبحانه - ما كان عليه حال الرسول الموقر حين امتنعت هذه الخوارق من الآيات الحسيّة: (وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبتغي نفقا

في الأرض أو سلّما في السّماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكوننّ من الجاهلين) الأنعام: ٣٥. وهنا تأكيد إلهي جازم بامتناع هذا النوع من الخوارق في المسار الإسلامي، أي أن طبيعة هذا المسار الإسلامي مفارقة نوعياً لطبيعة المسار اليهودي الذي يتطلب الخوارق الحسيّة ولذلك حذّرنا اللّه - العليم - من الجهل بالأمر الذي يحبس الخوارق عن طبيعة مسارنا (فلا تكوننّ من الجاهلين)، بمعنى أن هناك أمر لو علم لما طلبت الخوارق الحسية. وجاء التأكيد على اختصاص العلم بفهم هذا الفارق في نفس السياق حين قال اللّه - سبحانه - (إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم اللّه ثم إليه يرجعون) الأنعام: ٣٦ فحصر (نمط التصديق والإيمان) هنا بحاسة السمع - أي السمع وليس حتى الاستماع الحسي كما كان لموسى، فالسماع هو من قابلية الوعي (الغيبي) بالإيمان بتحكيم (السمع والأبصار والأفئدة) وليس تحكيم الرؤية المادية كما كان عليه حال بني إسرائيل، فهنا مرتبة أعلى في العلاقة بين اللّه والبشر تجاوز الحواس المادية، ولهذا ردّ اللّه الأمر لعلم مرة أخرى في آية لاحقة من بعد أن حذر من الجهل في مبتدأ الآية السابقة: (وقالوا لولا نزّل عليه آية من ربّه قل إنّ الله قادر على أن ينزّل آية ولكنّ أكثرهم لا يعلمون) الأنعام: ٣٧ أما حين يعلمنا اللّه بهذا الأمر الذي حذرنا من الجهل به فسنكتشف أن مسار إيماننا باللّه وعلاقتنا به إنما تتم وفق مقومات الإدراك الثلاثي (غيبياً) وليس الرؤية المادية حسّاً.

لذلك حين أراد اللّه - القدير أن يتفضل على الأميين برسالة الإسلام حيث يختص برحمته من يشاء فقد قدّر الأمر نسخاً لما كان عليه مسار بني إسرائيل، وحذرنا منهم تماماً كما حذر آدم من إبليس، ثم طلب اللّه منا ألاّ نخطىء في فهم الطبيعة النوعية المميزة لمسارنا الديني القائم على علاقتنا (الغيبية) باللّه والقائمة على (الإدراك) فنطلب من رسولنا ما سبق لبني إسرائيل أن طلبوه من موسى كمعجزات حسية: (ما يودّ الّذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزّل عليكم من خير من ربّكم والله يختصّ برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم. ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أنّ الله على كلّ شيء قدير. ألم تعلم أنّ الله له ملك السّماوات والأرض وما لكم من دون الله من وليّ ولا نصير. أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدّل الكفر بالإيمان فقد ضلّ سواء السّبيل) البقرة: ١٠٥ - ١٠٨.

هنا سياق إلهي محكم من الآيات التي توضح (النسخ) باعتباره تجاوزاً موضوعياً وتاريخياً لنمط المسار الإسرائيلي / اليهودي القائم على الإيمان الحسّي المنظور المعجزات وباتجاه الإيمان الغيبي القائم على المدارك، ولذا نهانا اللّه في نفس السياق عن طلب الخوارق الحسيّة التي طلبت من موسى والتي كانت تتوافق مع المسار الموضوعي التاريخي للحالة الإسرائيلية التي هي أكثر تخلفاً عن الحالة الإسلامية ومسارها. وبالرغم من أن بعض المفسرين - رضوان اللّه عليهم - قد تأولوا وجهاً آخر لمعنى (النسخ) باعتباره نسخاً في آيات القرآن الكريم وليس نسخاً للحالة التاريخية الإسرائيلية ونمطها الديني الحسي كما أوضحنا، حين ربطنا الآيات ربطاً كلياً وعضوياً دون تجزئة السياق، فإننا نأتي بهذا الوجه لمعنى (النسخ) فيما نوضحه ضمن المقارنة المتعددة الجوانب بين الإسلام واليهودية. فنحن من مدرسة لا تعتقد أن هناك آيات في القرآن المقروء تنسخ بعضها البعض وإنما هناك متشابهات تعارض صعب على البعض اكتشاف ما يوحد بينها، إما لإشكاليات في استخدام اللغة وإما لعدم الأخذ - حين التفسير - بوحدة الكتاب العضوية واكتشاف منهجيتها الرابطة لكل آياته من الفاتحة وإلى المعوذتين، أو نتيجة الأخذ ببعض الأحاديث التي تبدو متعارضة مع صريح القرآن دون التدقيق الكافي في هذه الأحاديث وصحة نسبتها إلى الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم وسلم.

فخلاصة أمرنا - من بعد ما بيّناه - أن النسخ يعني تجاوزاً لحالة دينية تاريخية قائمة على المدرك الحسي إلى علاقة قائمة على المدرك الغيبي وقوى الوعي الثلاثي سمعاً وبصراً وفؤاداً، فلزم أن ينهانا اللّه عن طلب ما كان لقوم موسى من معجزات في سورة البقرة. وكما حذرنا من الجهل بهذا الأمر في سورة الأنعام وأكّد لنا على امتناع المعجزات في سورة الإسراء، فهذه سور عدة أحكمت هذا المعنى للنسخ التاريخي وردت اكتشاف الأمر به إلى العلم الذي يعني اكتشاف الفارق بين المسارين، وقد أوضحنا حكمة هذا الفارق.

كما نود أن نشير إلى أن البعض ممّن يجهلون هذا الفارق وحذرهم اللّه من الجهل به قد انساقوا وراء (حمية) عصبوية ظناً منه أن خلوا الرسالة الإسلامية من المعجزات الحسية إنما يقلل من مرتبة الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم إزاء مراتب الرسل الآخرين من الذين أتوا بهذه الخوارق، وبالذات موسى وعيسى، صلوات اللّه عليهما، فنسبوا للرسول

الموقّر معجزات حسية وما أدركوا أنهم بذلك يقللون من شأن خاتم النبيين بجهلهم - الذي حذّر منه اللّه - بالطبيعة والنوعية المفارقة للإسلام. وسيتضح ذلك من الكشف عن الجوانب المقارنة بين الديانتين، الناسخة الإسلامية والمنسوخة اليهودية.

(٤)

د - اتسم التشريع الإلهي لبني إسرائيل بالعقوبات الحسية الغليظة التي وصفها اللّه أنها (إصر وأغلال) والتي امتدت إلى تحريم ما هو حلال بطبيعته وذلك نتيجة ظلمهم وطغيانهم ويمكن توضيح الأمر على النحو التالي:

١- (فبظلم من الّذين هادوا حرّمنا عليهم طيّبات أحلّت لهم وبصدّهم عن سبيل الله كثيرا. وأخذهم الرّبا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال النّاس بالباطل وأعتدنا للكافرين منهم عذابا أليما) سورة النساء: ١٦٠ - ١٦١.

٢- حين تحللوا عن قيود السبت وغضب اللّه عليهم مسخهم إلى قردة (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين) البقرة: ٦٥. وكذلك إلى قردة وخنازير: (قل هل أنبّئكم بشرّ من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطّاغوت أولئك شرّ مكانا وأضلّ عن سواء السّبيل) سورة المائدة: ٦٠.

٣- ويمضي العقاب الحسي الخارق إلى نتق الجبل فوقهم: (وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنّه ظلّة وظنّوا أنّه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوّة واذكروا ما فيه لعلّكم تتّقون) الأعراف:١٧١. وكذلك: (وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطّور خذوا ما آتيناكم بقوّة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما يأمركم به إيمانكم إن كنتم مؤمنين) سورة البقرة: ٩٣.

٤- ويمضي العقاب الحسّي الخارق إلى درجة الصعق والموت ثم البعث في الدنيا من جديد (وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتّى نرى الله جهرة فأخذتكم الصّاعقة وأنتم تنظرون. ثمّ بعثناكم من بعد موتكم لعلّكم تشكرون) سورة البقرة: ٥٥ - ٥٦.

٥- وتمضي أصر التشريعات وأغلالها التي جعلها اللّه على الإسرائيليين إلى مستوى لا ينظر معه إلى قتل النفس بصيغة (المفرد) بحيث تقبل الفدية وإنما قتل النفس الواحدة هو كالقتل الجماعي: (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنّه من قتل نفسا بغير نفس أو

فساد في الأرض فكأنّما قتل النّاس جميعا ومن أحياها فكأنّما أحيا النّاس جميعا ولقد جاءتهم رسلنا بالبيّنات ثمّ إنّ كثيرا منهم بعد ذلك في الأرض لمسرفون. إنّما جزاء الّذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدّنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم) المائدة: ٣٢ – ٣٣. وقد طبق سيد الأنصار في المدينة المنوّرة هذا النص التشريعي المعمول به في التوراة عليهم حين حاربوا اللّٰه ورسوله حين غزوة الخندق وحلفهم مع الأحزاب، وهو نص وارد بحق اليهود وليس المسلمين، إلاّ أن بعض الفقهاء قد استمد منه تشريع يوصف (بحد الحرابة) طبقه على المسلمين دون الرجوع إلى مبتدأ الآيات الدالة على خصوصية الشريعة اليهودية كنوع من الإصر والأغلال، تماماً كالنص بحقهم فيما يختص بالقتل الجماعي ضمن الحالة الفردية حيث لا تقبل الفدية.

٦- ويتخذ اللّٰه تشريعاً للإسرائيليين يقتضي معه (المماثلة) فلا يتم القبول بعقوبة قياسية أو تعزيزية تؤخذ بالاجتهاد، وإنما الجزاء من طبيعة العمل نفسه وليس من جنسه: (وكتبنا عليهم فيها أنّ النّفس بالنّفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسّنّ بالسّنّ والجروح قصاص فمن تصدّق به فهو كفّارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظّالمون. وقفّينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدّقا لما بين يديه من التّوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدّقا لما بين يديه من التّوراة وهدى وموعظة للمتّقين) سورة المائدة: ٤٥ – ٤٦.

فأصل هذا التشريع كان عليهم من قبل عيسى، عليه الصلاة والسلام، ونكتشف فيه أن عفوهم في حال الجروح لا يعتبر صدقة وإنما (كفارة)- «فمن تصدّق به فهو كفارة له)، والفارق بين الكفارة والصدقة، أن الكفارة إنقاص من سيئات في حين أن الصدقة هي إضافة إلى حسنات أو إضافة حسنات، وما ذلك إلاّ لأن الإسرائيلي الذي شقّ له البحر وتدني له المن والسلوى وظلّل بالغمام وانبجس له الماء من الصخر لا يعامل في حال العقوبات والغضب الإلهي عليه إلاّ بما يماثل العطاء الحسي الخارق، فهذه من تلك، ولذلك جعلت صدقته كفارة لأن المطلوب منه مماثل لما أعطي له، وهو دائماً - أي الإسرائيلي - في ما يعطيه دون مستوى ما يأخذ. في حين أن اللّٰه يشرع لعفو المسلم في الدم بوصف هذا العفو صدقة وليس كفارة: (يا أيّها الّذين آمنوا كتب عليكم القصاص في

القتلى الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيء فاتّباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربّكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم) سورة البقرة: ١٧٨. فهنا أشار اللّٰه إلى مبدأ (التخفيف) في التشريع على المسلمين، وجعل الفدية اتباع بمعروف وإحسان.

٧- قد أكّد اللّٰه على هذه الإصر والأغلال بحق اليهود حين لجأ إليه موسى وقومه للاعتذار عن عبادة العجل، سائلين اللّٰه التخفيف، فأوضح اللّٰه لهم استمرار الإصر والأغلال كعقاب حسّي خارق يماثل العطاء الإعجازي الحسّي الخارق إلاّ أن يتبعوا النبي الأميَ الذي تتميز شرعته بالتخفيف المقرون بالرحمة وبالعالمية، فكان هذا مبتدأ الإشعار لليهود بنسخ المسار الديني التوراتي ونسخ الشريعة التوراتية وإصرها وأغلالها كما أوردنا في سورة البقرة: (الآيات من ١٠٥وإلى ١٠٨) وقد كان حوار اللّٰه مع موسى والسبعين رجلاً على النحو التالي في سياق الآيات: (واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلمّا أخذتهم الرّجفة قال ربّ لو شئت أهلكتهم من قبل وإيّاي أتهلكنا بما فعل السّفهاء منّا إن هي إلاّ فتنتك تضلّ بها من تشاء وتهدي من تشاء أنت وليّنا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين. واكتب لنا في هذه الدّنيا حسنة وفي الآخرة إنّا هدنا إليك قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كلّ شيء فسأكتبها للّذين يتّقون ويؤتون الزّكاة والّذين هم بآياتنا يؤمنون. الّذين يتّبعون الرّسول النّبيّ الأمّيّ الّذي يجدونه مكتوبا عندهم في التّوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحلّ لهم الطّيّبات ويحرّم عليهم الخبآئث ويضع عنهم إصرهم والأغلال الّتي كانت عليهم فالّذين آمنوا به وعزّروه ونصروه واتّبعوا النّور الّذي أنزل معه أولئك هم المفلحون) سورة الأعراف: ١٥٥ – ١٥٧. فبموجب هذه الآيات جعل اللّٰه التخفيف والرحمة ووضع تشريعات الإصر والأغلال وقفاً على الرسول النبيّ الأميّ باعتبار الإسلام ناسخاً لليهودية ومفارقاً لمسارها، وبما توضحه هذه المقارنات، كما بشّرهم اللّٰه في نفس تلك الوقفة على الجبل بعيسى عليه الصلاة والسلام وجعله حلقة وسطى ما بين موسى ومحمد، عليه الصلاة والسلام.

المقابل:

١- اتسم التشريع الإسلامي بالتخفيف ووضع الإصر والأغلال كما أشار اللّٰه لبني إسرائيل في وقفة الجبل، ليحل أيضاً تلك الطيبات التي حرّمت عليهم، وليتجه بالدعوة

اتجاهاً عالمياً، لهذا جاء تصديق الوعد الإلهي في الآية المتصلة بوقفة الجبل من بعد البشارة بالنبيّ الأميّ وشرعته المخففة والناسخة للشرعة اليهودية: (قل يا أيّها النّاس إنّي رسول الله إليكم جميعا الّذي له ملك السّماوات والأرض لا إله إلاّ هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النّبيّ الأمّيّ الّذي يؤمن بالله وكلماته واتّبعوه لعلّكم تهتدون) الأعراف: ١٥٨.

٢- باتجاه سنّة الرسول العملية نحو التخفيف والرحمة في التشريع تأكيداً للبشارة به في سورة الأعراف وتحقيقاً وتبياناً لمنهج القرآن، تأكد لليهود أنه - أي الرسول الموقّر - هو النبيّ الأميّ المبعوث إلى الناس كافة والقائم على الشريعة المخففة، فجعلوا همّهم الطعن في أهم علامتين من علامات الرسالة الإسلامية. وذلك بالطعن في شرعتها المخففة وفي عالميتها، فعبر الطعن في هذين الأمرين بالذات يحاولون إبطال جوهر الرسالة الإسلامية الناسخة لهم ولدورهم ولدينهم، ولقد حذّرنا اللّه - سبحانه - كثيراً من هذا التوجه اليهودي حين ذكر في مبتدأ آية النسخ (ما يودّ الّذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزّل عليكم من خير من ربّكم والله يختصّ برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم) سورة البقرة: ١٠٥.

ومع هذا التحذير الإلهي لنا والذي يماثل تحذيره لآدم من إبليس وقعنا في خطأ ما دسّ علينا وبالذات حين نسب إلى الرسول تنفيذه الأحكام التي هي من نوع الإصر والأغلال وليست واردة في القرآن الكريم، ولم نتنبّه نحن إلى مغزى هذا الدسّ الذي يمضي لأبعد من قيمة الأحكام نفسها فالمقصود به في النهاية البرهان على أن محمداً يتبع ما كانت عليه شرعة اليهود وبالتالي ليس هو بالنبي الأميّ الناسخ لشرعتهم بشرعة التخفيف، وبالتالي تبطل عالميته، وعليه لا بدّ من مراجعة بعض هذه التشريعات المدسوسة علينا دون أن نتنبه إلى خطورة مغزاها حين دسوها على الرسول ولم يأمر بأي منها ولدينا دراسة لاحقة وموثقة حول هذا الموضوع بالذات.

أما ما حدث في المدينة المنوّرة يوم الأحزاب من تطبيق لحد (الحرابة) على اليهود والمنصوص عليه في سورة (المائدة: ج ٦: ي ٣٣) فهو تطبيق لنص التوراة عليهم بعد أن رفضوا الإسلام، وقد أوكل الرسول الحكم عليهم بنص التوراة إلى سيد الأنصار ولم يتول الأمر هو شخصياً.

٣- تبعاً لنسخ الإسلام لشرعة الإصر والأغلال فقد وضع منطلق التكفير والكفارة نهائياً عن المسلمين إلاّ في حالتين فقط، تمسّ الأولى منهما القسم زوراً بالذات الإلهية (المحرمة)، وتمسّ الثانية مخالفة أحكام (التحريم) في الأرض المحرمة: (لا يؤاخذكم الله باللّغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقّدتّم الأيمان فكفّارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيّام ذلك كفّارة أيمانكم إذا حلفتم واحفظوا أيمانكم كذلك يبيّن الله لكم آياته لعلّكم تشكرون) سورة المائدة: ٨٩.

... أما النص على الكفارة الثانية: (يا أيّها الّذين آمنوا لا تقتلوا الصّيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمّدا فجزاء مثل ما قتل من النّعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة أو كفّارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما ليذوق وبال أمره عفا الله عمّا سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام)سورة المائدة: ٩٥.

فالتكفير يلحق بالمسلمين في هاتين الحالتين فقط وهما مما يمسّ بالذات الإلهية المحرمة والبيت المحرم، أمّا عدا ذلك فيكفر اللّه نفسه السيئات عن المسلمين بما يصيبهم به من نقائص في صحة أو مال أو ولد: (إن تبدوا الصّدقات فنعمّا هي وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفّر عنكم من سيّئاتكم والله بما تعملون خبير)البقرة:٢٧١.

تلخيص الفوارق بين المنظومتين الإسلامية واليهودية:

الإسلام	اليهودية
١- خطاب عالمي إلى النّاس كافة.	١- خطاب قومي محصور في بني إسرائيل.
٢- يقوم الإسلام على (الخروج) إلى الناس كافّة.	٢- تقوم اليهودية على التوطن في الأرض المقدّسة.
٣- يرتبط تنزيل القرآن بالأرض المحرمة فهو غير قابل للتحريف، ويعتبر مرجعاً لكل أشكال الوحي · الحاكمية المتقدّم زمانياً عليه ومن هنا تنبع الإلهية.حاكمية الكتاب.	٣- يرتبط تنزيل التوراة بالأرض المقدسة حيث تتدنى درجتها عن الأرض المحرمة ومن هنا تنبع وحاكمية الاستخلاف.
٤- تعتمد العلاقة مع اللّه على المدركات الغيبية بقوى الوعي الثلاثية سمعاً وبصراً وفؤاداً ودون خوارق حسية.	٤- تعتمد العلاقة مع اللّه على الحواس المنظورة والمعجزات الخارقة.
٥- يعتمد التشريع على التخفيف والرحمة.	٥- يرتبط التشريع بالإصر والأغلال.
٦- يُنسخ منطق التكفير ويؤخذ بمنطق العفو والصدقة.	٦- الارتباط بمنطق التكفير.
٧- القرآن ناسخ للتوراة وأمّة المسلمين ناسخة لأمّة بني إسرائيل.	٧- التوراة منسوخة بالقرآن والإسرائيليون نسخوا بالمسلمين.

فوارق الشرعة والمنهاج:

هذه هي الفوارق الجوهرية بين الديانتين، وبالتالي ينبغي على الفكر الإسلامي أن

يتعمّق في معاني (عالمية الخطاب) و(حاكمية الكتاب) مع ربط العالمية (بشرعة التخفيف والرحمة) وعدم الأخذ بما كان في شرائع الدين اليهودي المتجه نحو القومية والمدركات الحسية، وبذلك نصل إلى فهم (النظام الديني الإسلامي) وأبعاده الفكرية والفلسفية أي منهاجه، والذي أكد القرآن على نسقه النوعي المميز بالقول: (المائدة / ج ٦ / ي ٤٨) فالله يقول: (جعلنا – منكم - شرعة ومنهاجاً) ولم يقل لكل جعلنا شرعة ومنهاجاً أو لكل منكم جعلنا، وإنما جعل مصدر الجعل (منكم) رجوعاً إلى النسق المميز الذي شرحنا محدداته المنهجية من ختم النبوة والرسالة وإلى حرمة البيت. ومع إعادة النظر في فهم القرآن الكريم والمجيد والمكنون وفق هذه المعطيات، فالإسلام هو دين المستقبل كما هو دين الحاضر والماضي، وأهمية هذه المقارنة أنّها توضح آفاق العلاقة بين المطلق والنسبي. وبهذا يجمع الله لنا في كتابنا الخاتم لكل الكتب والمصدق لها ما بين الثابت والمتحول في الزمان والمكان.

هذا نموذج لكيفية الجمع بين القراءتين في قراءة المطلق وفق جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، حيث يكون الحجر الأصمّ مركباً ضمن إطلاقية الكون اللامتناهي في الكبر واللامتناهي في الصغر. ففي داخل الإطلاقية الكونية والإنسانية تتعدّد المنظومات فهناك ما هو جبري ولكن ضمن منظومته وهناك ما هو نسبي وهناك ما هو مطلق تتحقّق لديه آفاق الحرية المتكاملة.

وفي إطار تعدّد المنظومات ضمن المطلق تتعدّد أنماط الخطاب الإلهي تبعاً لكل حالة فيما سنوضحه في الكتاب الثاني، من العائلية الآدمية وإلى الحصرية الإسرائيلية الحسية بمنطقها القومي – القبلي وإلى عالمية الإسلام الأولى التي تحركت في إطار الأميين وشكلت التأسيس الحضاري لعالمية إسلامية ثانية تليها. فلكل منظومة خطابها، وشرعتها ومنهجها.

أمّا ثاني المحددات المنهجية في الجمع بين القراءتين فتختص بـ:

التوسطات الجدلية في الفعل الإلهي:

فكل الآيات التي تبدو من سياقها الجبرية المتناقضة مع الإطلاق فيجب أن تعاد قراءتها في إطار الإطلاق وضمن توسطات جدلية، كالآية: (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) يس: ٨٢ ، فالتوسطات الجدلية تشتمل هنا على ثلاثية تبدأ بالأمر وتتشكل في

صيرورتها عبر الإرادة لتنتهي إلى التشيؤ، فهناك صيرورة وليس من خلق فجائي وقد شرحنا ذلك في ملحق المداخل التأسيسية في الرقم(١٤) وفي المداخل التأسيسية نفسها تحت عنوان (النموذج الآدمي بين الخلق والجعل والتوسطات الجدلية في الفعل الإلهي)، كما أكّدنا على ذلك لاحقاً في الجزء الثاني – الفصل الرابع تحت عنوان (الفارق بين الخلق والجعل).

هكذا يعتدل الإنسان بمطلقه الكوني (متحرراً) من أي استلاب وضعي أو لاهوتي وهذا هو (لب الكتاب) ولكن:

ماذا بعد أن يتحرر المطلق الإنساني؟

وقتها يشرع الإنسان وفي إطار هذه الكونية القرآنية المطلقة التي حرّرته من أسر الوضعية واللاهوت ليعيد تأسيس حضارته الإنسانية البديلة في عصر العلم والعالمية بحيث يتكافأ الخلق مع الحق ويتجه إليه، وهو تأسيس في إطار جدلية الغيب والإنسان والطبيعة وعبر الجمع المنهجي والمعرفي بين القراءتين. فنحن لا نعاني مأزق المجددين ضمن الخصوصية التراثية أو خصوصية الجغرافية – البشرية، وليس شاغلنا مخاصمة الشرق للغرب، فهنا عالمية في عصر العلم، شاغلنا فيها مأزق الإنسان الحضاري والاستلاب الذي يجرده من مطلقه وكينونته، سواء في الشرق أو الغرب، من جزر اليابان وإلى الجزر البريطانية وامتداداً عبر الأطلسي، مستهدفين استعادة هذا الإنسان إلى مطلقه وإلى وعيه الكوني المطلق.

هنا يعاد سحب كل القيم الكونية - بعد اكتشافها - على مستوى النظم الأخلاقية خارج ما نقدناه في البراجماتزم والعبثية الليبرالية الفردية التي عرضنا لها، وخارج الانسحاق الجبري المادي لتحقيق معنى الحرية في ناظمها الكوني وفي أخلاقياتها الكونية بخلاف تلك الأخلاق البهيمية التي لمسناها لدى (ديدرو) وغيره.

حين يتحرر المطلق الإنساني يكتسب النظام السياسي معنىً جديداً حيث يكون الاتجاه نحو السلم والوحدة كما بينّا في صفحات الفصل الرابع من الجزء الثاني، فلا يكون صراع طبقات ولا صراع أحزاب (يأيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافّة ولا تتّبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدوٌّ مبين).

وترتبط حالة هذا السلم السياسي والاجتماعي بالمعطى الأخلاقي الكوني ضد مذاهب

اللذّة والمنفعة والصراع كما بيّنا في ملحق الفصل الثاني - الجزء الأول وفي التعقيب المطوّل رقم (١٤) بعنوان (المشكل الأخلاقي في البحوث الوضعية من تفكيك المسلمات وإلى تفكيك الذات).

فكتابنا هذا يتمحور حول مشروع حضاري إنساني وعالمي متكامل في مواجهة الاستلاب والأزمة الإنسانية متخذين منه بدايات لوضع الإنسان على طريق مطلقه وكونيته وبما يدفعه لتحقيق اللامحدود فيه.

وخطابنا عالمي ينطلق من كونية القرآن ومنهجه بمنطق استيعاب وتجاوز كافة المناهج المعرفية والأنساق الحضارية العالمية وآمل أن يزداد الأمر وضوحاً بقراءة الجزئين الثالث والرابع في الكتاب الثاني من العالمية الإسلامية الثانية. حيث نسعى لأن نزيل غشاوات حجبت الدين عن الناس وهو مصدر خلاصهم الكوني والإنساني وليس فيه ما يستلبهم بقدر ما فيه ما يرتقي بهم.

الجزء الثاني

الفصل الأوّل:

الإرادة الإلهية وحركة التاريخ

وكيف يدفع الله ببناء الحضارة المنهجية

ملحق الفصل الأول

الفصل الثاني:

الآفاق التاريخية للتجربة المحمدية

ملحق الفصل الثاني

الفصل الثالث:

الآفاق العالمية والكونية للتجربة المحمدية

ملحق الفصل الثالث

الفصل الأوّل

الإرادة الإلهية وحركة التاريخ

وكيف يدفع الله ببناء الحضارة المنهجية

بعد أن أوضحنا في الجزء الثاني من الكتاب الأول الموقف الإلهي من الفعل الطبيعي وكشفنا عن أبعاد القدرة الإلهية في حدود ما نعلم ننتقل الآن إلى تحليل الموقف الإلهي في حركة التاريخ.

الاطوار الثلاثة في الخطاب الديني - من العائلية إلى القومية إلى العالمية:

مفهوم الحركة في التاريخ البشري لا تستوي خصائصه المرحلية في القرآن على التعاقبات الطبقية المتولدة عن بعضها عبر منهجية الصراع كما هو الحال في تجربة الحضارة الأوروبية. بل تستوي كأشكال دائرية بدءاً من الشكل الفردي إلى الشكل القومي إلى الشكل العالمي. أي إن التطور البشري يمر عبر هذه المراحل الثلاث. المرحلة الأولى هي المرحلة الآدمية، والمرحلة الثانية هي المرحلة الإسرائيلية، والمرحلة الثالثة هي المرحلة العربية - الأمية خارج معنى اللفظ القومي. وقد أعطيت كل مرحلة من المراحل الثلاث وعيها الحضاري الخاص في إطار منهجية الخلق الكوني ويأتي القرآن كخلاصة نهائية للمراحل الثلاث من جهة وكبداية لعصر العالمية من جهة أخرى.

سورة البقرة تعطي السياق التاريخي الكامل لهذه الأشكال الثلاثة. هناك مقدمتها إلى الآية رقم (٢٩) وهي مقدمة ذات معنى يرتبط بسياق السورة فيما بعد أي بمنهجيتها، ثم تأتي الآيات من (٢٩) وإلى (٣٩) حول المرحلة الآدمية، ثم من (٣٩) وإلى (١٤١) عن المرحلة الإسرائيلية، ثم من (١٤١) وإلى (٢٨٦) نهاية السورة؛ عن المرحلة العالمية أي المحمدية.

هذه المراحل الثلاث في تطورها عن بعضها تتميز بخصوصيات حضارية ذاتية ووعي حضاري إلهي مقابل. ولكل شكل من هذه الأشكال صيغة تطوره الخاصة على ضوء اختياراته ومستوى استجابته للتوجيه الإلهي. فالحضارة الأوروبية في نسقها وتطورها هي شكل من أشكال العالمية القائمة على المطلق الذاتي والتنابذ. وقوانين تطورها الموضعية ليست هي قوانين تطور الجنس البشري وإنما هي ظواهر طبيعتها في الحركة

الخاصّة بها. أما الحضارة الإسلامية فهي في نسقها وتطورها تقوم على العناية الإلهية لها باعتبارها حضارة السلام والوحدة في شكلها العالمي أو هكذا يفترض أن تأتي مسيرتها النهائية[1].

وهناك من قبل هذه الأشكال العالمية للحضارات، كانت الأشكال القبلية - القومية كعاد وثمود ومدين. ويركز القرآن على تجربة بني إسرائيل بالذات باعتبارها أوضح أشكال هذه الحضارات دون أن ينفي ذلك أن كل حضارة قومية قد بُعث إليها بوعيها الخاص كما يريده الله لها.

(إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً وإن من أُمّة إلاّ خلا فيها نذير) فاطر: ٢٤.

(ألم يأتكم نبؤُا الّذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والّذين من بعدهم لا يعلمهم إلاّ الله جاءتهم رسلهم بالبيّنات فردّوا أيديهم في أفواههم وقالوا إنّا كفرنا بما أرسلتم به وإنّا لفي شكّ ممّا تدعوننا إليه مريب. قالت رسلهم أفي الله شكّ فاطر السّماوات والأرض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخّركم إلى أجل مسمّى قالوا إن أنتم إلاّ بشر مثلنا تريدون أن تصدّونا عمّا كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين. قالت لهم رسلهم إن نحن إلاّ بشر مثلكم ولكنّ الله يمنّ على من يشاء من عباده وما كان لنا أن نأتيكم بسلطان إلاّ بإذن الله وعلى الله فليتوكّل المؤمنون. وما لنا ألاّ نتوكّل على الله وقد هدانا سبلنا ولنصبرنّ على ما آذيتمونا وعلى الله فليتوكّل المتوكّلون. وقال الّذين كفروا لرسلهم لنخرجنّكم من أرضنا أو لتعودنّ في ملّتنا فأوحى إليهم ربّهم لنهلكنّ الظّالمين. ولنسكننّكم الأرض من بعدهم ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيد) إبراهيم: ٩ - ١٤.

والتاريخ يزخر بجملة هائلة من الرسل إلى كل الحضارات القومية خلاف الرسل الذين ذكرهم القرآن: (ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلّم الله موسى تكليما) النساء: ١٦٤. ما عدا العالمية فإن لها رسولاً واحداً، ومع أن هذه العالمية هي من أدق مراحل تكوين الإنسان علمياً وحضارياً يأتي رسولها لا يخط بيمينه وهذه حكمة سنعرض لها.

تقابل كل شكل من هذه الأشكال في تطورها وأسبقياتها الزمنية نوعية خاصة من الاستخلاف. والاستخلاف كما ذكرناه يعني الفعل الحضاري في الكون ضمن ما هيأه الله للإنسان من قدرات ووعي يتكافأ وأوضاعه الكونية[2]. وبمعنى آخر معاودة الاندماج في

الرحم الكوني بالوعي بعد أن تم الانفصال عنه بالخلق. وكما تمّ الانفصال بالخلق أطواراً يعود الاندماج بالوعي أطواراً. والأطوار التاريخية ثلاثة: (العائلية والقومية والعالمية) تماثل الخلق التكويني للإنسان في الرحم في ظلمات ثلاث وتماثل أطوار انفصاله بالخلق عن الرحم الكوني (مواد مختلطة من النسيج الكوني تتحول إلى كائن عضوي ويتحول إلى إنسان). فثلاثية الخلق التكويني باتجاه الانفصال عن الرحم الكوني تماثل ثلاثية الأطوار الحضارية لمعاودة الاندماج فيه بالوعي.. تماثل ثلاثية الخلق في الرحم.

الأطوار الثلاثة ونقائضها:

وكما هي منهجية الخلق التي تم بموجبها انفصال الإنسان عن الرحم الكوني ضمن استجابة كونية كاملة وحانية، كذلك تكون منهجية معاودة الإنسان بالوعي اندماجه في الرحم الكوني بمنهجية الاستجابة الكونية الكاملة الحانية عبر التسخير. وهذا الاندماج بالمنهجية - التي شرحنا أبعادها - يتم عبر الأطوار الحضارية الثلاثة، ولكل طور خصائصه (الطور العائلي - الطور القومي - الطور العالمي). وفي كل طور من الأطوار تتجسد المنهجية الإلهية على نحو فكري معين وتقابلها المنهجية المضادة على نحو أخر.

فعلى الصعيد الفردي كان هناك الصراع بين آدم ومكوناته التي استقطبها عنصر النار.. «فآدم» كان منقسماً في فرديته تجاه مطلقه الذاتي وليس لأمّنا الطيبة «حواء» اي علاقة بانقسامه الذاتي وإن شاركته مصيره لأنها من طبيعته. والقوميات في مرحلتها تجسد تقابل المنهجين، «ففرعون» وقومه كانوا يجسّدون وعي المرحلة القومية ضمن ذلك العصر بمطلق ذاتي معين، في حين كان «موسى» وقومه يجسدون ما يفترض أن يكون المنهج الإلهي. ثم ينتقل التطور إلى الشكل الأخير، شكل العالمية حيث يصبح العرب ليس كقومية ولكن كفاتحة لعالمية المنهج: (كنتم خير أمّة أخرجت للنّاس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون) آل عمران: ١١٠. وفي مقابلهم عالمية النهج المضاد وهي الحضارة الأوروبية.

فالتقابل بين المنهجين قائم في كل الأطوار الثلاثة. والسياق التاريخي في كل طور من هذه الأطوار يرتبط حضارياً بطبيعته المنهجية أما باتجاه المطلق الإلهي أو باتجاه المطلق الذاتي. ويحكم الله الأمر من جميع جوانبه (اقتصادياً وجغرافياً واجتماعياً وثقافياً..

إلى آخر هذه الأبعاد) بحيث يمنح التجربة حكمه النهائي، فليس هناك مصادفة جغرافية في وجود مجتمع بشري ما هنا وعدم وجوده في مكان آخر: (وكذلك جعلناكم أمّة وسطا لتكونوا شهداء على النّاس ويكون الرّسول عليكم شهيدا وما جعلنا القبلة الّتي كنت عليها إلاّ لنعلم من يتّبع الرّسول ممّن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلاّ على الّذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إنّ الله بالنّاس لرؤوف رحيم) البقرة: ١٤٣.

فالوجود العربي قائم جغرافياً في هذه البقعة المحددة ما بين القارات القديمة: أمة وسطاً ليمارس مسؤوليته العالمية في حق الناس: لتكونوا شهداء على الناس وليمارس الرسول مسؤوليته تجاههم. وهكذا يتوفى الرسول لدى اكتمال دعوته للعرب بالذات ودخولهم الإسلام (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا فمن اضطرّ في مخمصة غير متجانف لإثم فإنّ الله غفور رحيم) المائدة: ٣ ج ٦. وبذلك اكتملت مسؤولية الذكر (وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون) الزخرف: ٤٤ ثم تأتي الرسالة للناس عبر العرب الذين استووا فيما بعد على حوض الحضارات القديمة لتحقق عالميتها.

فالمطلق الذاتي يتلبس الشكل الفردي ثم يتلبس الشكل القومي ثم يتلبس الشكل العالمي، هكذا تَلَبّس النفس الآدمية فأهبطت من الجنة ثم تلبس الحضارة القومية في شكلها المصري ثم الحضارة العالمية في شكلها الأوروبي بمتفرعاته العالمية. وكما طرح الله منهجيته للنفس الفردية الآدمية لتتخلص عن مطلقها الذاتي أرسل الله الرسل إلى كل الكيانات القومية ثم اختار من بين هذه الكيانات نموذجاً لتجسيد منهجيته فكان النموذج الإسرائيلي ليقابل المرحلة القومية ومتطلباتها في المنهج الإلهي ومن ثم النموذج العربي ليقابل المرحلة العالمية ومتطلباتها في المنهج الإلهي.

إن غاية متطلبات المنهج الإلهي هي تحجيم المطلق الذاتي بالجمع بين القراءتين في قراءة كونية واحدة تبنى على أساسها حضارة الإنسان ضمن مختلف المراحل الثلاث. بذلك تتحقق نوعيات الاستخلاف الثلاث.

استخلف الله في البدء «آدم» وكان جهده الحضاري محدوداً بفرديته ثم استخلف «داود» في إطار بني إسرائيل لبناء الحضارة البديلة للحضارة المصرية الفرعونية.

إن غاية الحضارة البديلة هي أن تحقق بالوعي اندماج الإنسان في رحمه الكوني

ضمن المنهجية الإلهية.. يقودها الله عبر كل خطاها ويدفع بقوى عملها ويسخّر لها ما في السموات وما في الأرض تسخيراً يفوق حدود الفعل الطبيعي وناتجه الموضعي.. كيف سخر الله الحديد لداود وأمره بالصنع فيه، وكيف سخر الله الكائنات غير المرئية «لسليمان» الذي قامت حضارته بأكملها على آيات القدرة والتسخير.. بل كيف كان التسخير «لذي القرنين».. ذلك كان عطاء الله ليمنن أو يمسك بغير حساب.

كانت تلك الحضارة الإسرائيلية الشامخة من فعل الله في التسخير الشامل كدرس أمام الحضارة المصرية الفرعونية والحضارات الموضعية المماثلة، وقد كشف الله لنا عن حوارها مع ملكة اليمن القائمة على الموضعية هي الأخرى وعبادة الشمس فلما رأت مظاهر القوة لدى «سليمان» تبعته مذعنة له وطائعة.

كيف يدفع الله ببناء الحضارة المنهجية:

فالمنهج الإلهي في دعوته الإنسان ليعيد اندماجه بالوعي في الكون والتفاعل مع كل عناصره يقتضي نهوض الإنسان بالفعل وتحقيق الحيوية الحضارية تماماً كما فعل «داوود» في الحديد وفعل «سليمان» في ملكه. إذ دون وعي حضاري ودون فعل حضاري كيف يستطيع الإنسان معاودة الاندماج في الكون بمنهجية الجمع بين القراءتين؟ إن المسألة هنا هي مسألة إيجاد حضاري بديل يتفجر بالقوة الحرارية الكامنة فينا وبقوى الدفع الإلهي لنا على طريق البديل كما دفع بالتجربة الإسلامية منذ بدايتها.

فكيف إذا جاءت هذه المهمة عالمية وليست قومية فقط كما كان الحال في التجربة الإسرائيلية؟ إن تفجير حرارة النزعة العملية في إنسان الحضارة العالمية البديلة هو المطروح أمام كل المسلمين اليوم ولكن خلافاً لذلك نجد مفاهيماً سخيفة دسّت على القرآن دساً.

قد سيطر على تاريخنا الفكري مفهوم تواكلي يشرح الإيمان بالغيب وقدرة الله المطلقة كأمور مقابلة بالضرورة لسطحية بشرية في مقابل علم الله، ولعجز بشري في مقابل قدرة الله. فهل الإيمان الحقيقي بالغيب يعطل قدرات الإنسان ووعيه عن التفاعل الواسع بالحركة الكونية؟ إن الذين فهموا الارتباط بالغيب باعتباره تعطيلاً لعالم الحسّ لا يدرون شيئاً لا عن الحس ولا عن عالم الغيب، وبالتالي لا يفهمون العلاقة بينهما إلا كتناقض وتنابذ، فتصبح مهمة الإنسان أن يخلص نفسه من عالم الحس بقتلها وقهرها. إن إيجاد هذا

التناقض بين الفعل الإنساني والقدرة الإلهية هو من تأثير فلسفة الصراع والتضاد بانعكاسها على الفكر الإسلامي، فلسفة الصراع التي تتوهم إمكانية استلاب الإنسان لقدرات الله في الحركة عبر فهمها السطحي للأمور، وقد جاء الفكر الديني ليردّ عليها ردّاً سطحيّاً بعكس الآية دون إمعان دقيق للنظر في الفارق بين الفعلين.

فمن أين جاء هذا المفهوم الغريب الذي يعطّل قدرات الإنسان ويقهر ابداعه ويحبس كوامنه عن التفجر ويحجبه عن حيوية الفعل الذي تشتق الحياة اسمها منه ويضع كل ذلك في تناقض مع الله؟ يرجع الأمر للطريقة المنحرفة التي فُهم بها القرآن وفُهمت بها التربية الصوفية. فقد حدد القرآن الموقف من هذه المسألة؛ مسألة حيوية الإبداع الحضاري بقوله: ﴿ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أُوتيتم من العلم إلاّ قليلاً﴾ الإسراء: ٨٥. وقد أوضحنا في الفصل السابق معنى هذه الآية. فالقليل من علم الله هو الكثير في علم الإنسان، ومصدر العلم في صيغة وما أوتيتم يرجع إلى وسيط يتوجه إليه الإنسان بالوعي وهو الوسيط الكوني ضمن الفهم العلمي لشروط الحركة في حدودها الموضعية ثم دمج ذلك بالقراءة الكونية الأولى. ولسنا نحن الذين نعلم بالأمور في سطحيتها وقد أخذنا بمبدأ القراءة الكليّة، إنما هم فلاسفة الوضعية الذين نشأوا عقليًا على الحدود الموضعية، وإلا فما هي قيمة القرآن في المعرفة الوجودية إن ظل إنسانه يعلم فقط ظاهراً من الحياة الدنيا وغافلاً عن عاقبة الأمور وامتدادها الغيبي؟

قد خلق الله الإنسان لا ليقهره بالعجز ولكن ليرتقي به إلى مصادر القوة والقدرة والعلم وكل ما تعطيه حيوية الابداع ليكمل مسيرته في الوجود عبر معاودة الاندماج بالوعي في الحركة الكونية ضمن منهجيتها الإلهية.

فالمسألة القرآنية ليست في وضع القدرة الإلهية في مقابل الفعل البشري ولكن في إعطاء الفعل البشري كامل حيويته ووضعه في اتجاه الإرادة الإلهية القائمة على وحدة الطبيعة الكونية السليمة. أي الفعل بمعناه الحيوي الحضاري وليس التعجيزي. والقول بالعجز عن الفعل لأن القدرة المطلقة على الفعل هي بِيَد الله يعكس الرغبة الخفية في مشاركة الله قدرته مع أنها محجوبة عنا بحجاب الكيفية، ولكن ما بين الله وبيننا هو فهم حكمته في تحقيق الفعل بالسلام في الحركة الطبيعية والتاريخ.

فليس صحيحاً أن القرآن يحتوي فكراً مثبطا للمهمة الحضارية وليس دليلنا هنا الآية

المعروفة بتشحيذ الهمم فحسب وهي: (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردّون إلى عالم الغيب والشّهادة فينبّئكم بما كنتم تعملون) التوبة: ١٠٥ ولكن دليلنا هو الأمر بالعلم الذي يعطي العمل إطاره الحضاري (اقرأ باسم ربك الذي خلق) العلق: ١. فالعمل يمكن أن تأتي به أدنى الكائنات، أما العلم بالقراءة الكونية فهو سمة الإنسان في حيويته الحضارية التي تكيّف العمل. فالقرآن كما هو منهج تاريخ هذه الأمة يوجّه نحو بناء الحضارة البدلية بكل قوى الإبداع المتاحة لتستوي كلمةُ الله وتتجسّد في الأرض مادّياً في مقابل الحضارة العالمية التنابذية تماماً كما تجسّدت كلمة الله من قبل في حضارة إسرائيل القومية في مقابل الحضارة القومية الوضعية الفرعونية. وحين تتجه هذه الحيوية الحضارية الدافعة للبناء ضمن منهجها الإلهي الكوني تجديد الله ممدودة إليها ليستوي فعلها إلى نتائج تفوق قدراتها الذاتية، فلمثل هذا الإنسان خليفة الله تسجد السموات والأرض بأمر الله.

نعود إلى بني إسرائيل من جديد، فذكرهم الذي يبدو مكرّراً في القرآن ليس من طبيعة التكرار في شيء. ففهم تجربتهم وعلاقة الله بها هي أساس هام في فعل الله في الطبيعة والتاريخ وفي بناء الحضارة البديلة. فليس ثمة تكرار في القرآن ولكن يأتي الله بنفس الموضوع ليطرحه في سياق أبعاد جديدة ضمن الوحدة القرآنية.

قلنا إن تجربة بني إسرائيل تقابل المرحلة القومية في تطور الإنسانية وقد استُخلفوا ضمن تلك المرحلة في مقابل الحضارة الفرعونية المصرية. وقد كان الصراع قائماً بينهما في الأصل حيث استُعبد بنو إسرائيل كأدوات بشرية ملحقة بالنظام المصري وقتها: (إنّ فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبّح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنّه كان من المفسدين. ونريد أن نمنّ على الّذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمّة ونجعلهم الوارثين. ونمكّن لهم في الأرض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون) القصص: ٤ - ٦.

هنا تتضح الارادة الإلهية في اتجاهها إلى بني إسرائيل للتمكين لهم في الأرض وتوريثهم لها. والنقطة الخطيرة هي في جعلهم (أئمة) أي مقدمة لخطى الإنسان على طريق المنهج الإلهي في الحضارة والفعل. مقدمة تجذب الناس إلى هذا المفهوم وتوجّه خطاهم إليه، أي بداية يتجسد فيها - ضمن الحالة القومية - الأسلوب الكوني لمعاودة الإنسان

اندماجه بالوعي في الرحم الكوني. بذلك يضع الله بني إسرائيل كمقدمة على طريق حضاري يختلف جذرياً عن الحضارة المعاكسة التي يسندها الله إلى القومية الفرعونية:

(وقال فرعون يا أيّها الملا ما علمت لكم من إله غيري فأوقد لي يا هامان على الطّين فاجعل لي صرحا لعلّي أطّلع إلى إله موسى وإنّي لاظنّه من الكاذبين. واستكبر هو وجنوده في الأرض بغير الحقّ وظنّوا أنّهم إلينا لا يرجعون. فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليمّ فانظر كيف كان عاقبة الظّالمين. وجعلناهم أئمّة يدعون إلى النّار ويوم القيامة لا ينصرون. وأتبعناهم في هذه الدّنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين) القصص: ٣٨ - ٤٢.

فقوم فرعون يدعون إلى النار في الدنيا وليس في الآخرة، أما في الآخرة فإنهم لن يدعوا لشيء بل سيسألون الله الرحمة. هنا في هذه الدنيا هم أئمة الدعوة إلى النار.. إلى المارج الناري.. إلى تلك القوة التي رفضت السجود للإنسان وأقسمت بعزة الله لتنال منه.. يدعون إلى المنهج الحضاري المعاكس القائم على المطلق الذاتي.

هنا إمامتان: إمامة إسرائيلية تدعو إلى المنهجية الإلهية الكونية، وإمامة فرعونية تدعو إلى منهجية المطلق الذاتي الموضعي. يمكّن الله للأولى ويمنّ عليها ويورثها الأرض ويأخذ الله بالثانية في الدنيا قبل الآخرة برجوع الأمر إليه: (واستكبر هو وجنوده في الأرض بغير الحق وظنوا أنهم إلينا لا يرجعون) القصص: ٣٩. والدلالة هنا واضحة في عودة الأمر آنياً إلى الله في (وظنوا أنهم إلينا لا يرجعون) وليس لا يَرجعون.

أما استكبارهم في الأرض فقد جاء (بغير الحق) والحق هو منهجية الخلق الكوني بما تعطي من حكمة للإنسان في بناء حضارته. أما الحضارة الإسرائيلية البديلة فقد كان عليها أن تستكبر في الأرض (بالحق)، وأن تعلوا به على الآخرين: (قالت يأيها الملأ إني ألقي إلي كتاب كريم. إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم. ألا تعلوا علي وأتوني مسلمين) النمل: ٢٩ - ٣١. وبطش الله - في الدنيا - بالحضارة الفرعونية: وهكذا قضى الله الأمر في الدنيا قبل الآخرة كما تقتضي هيمنته الإلهية إذ لن يدع الله الأرض ليعبث فيها الفساد الفرعوني (كلا إن الإنسان ليطغى. أن رآه استغنى. إن إلى ربك الرجعى) العلق: ٦-٨.

الإيمان الإسرائيلي بين الحسي والبدايات الغيبية:

انتقل الله ببني إسرائيل عبر عدة مراحل لبناء حضارتهم القومية على النسق الإلهي في

التكوين باعتبارهم أئمة دعاة لهذا الطريق، ويمكن رؤية هذه المراحل العديدة في التتابع التالي:

(أ): قهر الله وفعله في الحضارة المصرية أمام أعينهم.

(ب): إعداد الله لهم ضمن مرحلة الاتجاه للدولة القومية.

(ج): استواء دولتهم القومية وعلوّها.

في المرحلة الأولى تولّى الله قهر الحضارة الفرعونية بالكيفية التي رأيناها في معرض حديثنا حول الفعل الطبيعي وعلاقة الله بمساره ونتائجه. وقد انتهت تلك المرحلة التي عَمَدَ الله فيها إلى التسخير العكسي.. انتهت باغراق آل فرعون تحت نظر الإسرائيليين وانتهت ببداية التسخير الأقصى لبني إسرائيل بانفلاق البحر لهم ليسيروا فيه: (وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون) البقرة: ٥٠. هنا حادثة طبيعة واحدة تؤدي إلى نتيجتين مختلفتين، بحر ينفلق ليعبره البعض ويغرق فيه آخرون. الحادثة هي قمة التسخير العكسي لعقاب حضارة مستبدّة وقمة التسخير الأقصى لبداية حضارة بديلة. فالحادثة كانت نقطة افتراق تاريخي.

في تلك المرحلة تولّى الله أمر المواجهة الكليّة للحضارة الفرعونية، فشعب إسرائيل كان مستسلماً خنوعاً، بل كانت تشق عليه جرأة «موسى» وتصديه لفرعون بعد عودته من غيابه الطويل في أرض مدين: (قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا إنّ الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتّقين. قالوا أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا قال عسى ربّكم أن يهلك عدوّكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون. ولقد أخذنا آل فرعون بالسّنين ونقص من الثّمرات لعلّهم يذّكّرون) الأعراف: ١٢٨ - ١٣٠. (فما آمن لموسى إلاّ ذرّيّة من قومه على خوف من فرعون وملئهم أن يفتنهم وإنّ فرعون لعال في الأرض وإنّه لمن المسرفين) يونس: ٨٣. لم يكن من السهل على بني إسرائيل وهم طائفة مستضعفة مناجزة الحضارة الفرعونية المستبدة في أرضها فوقفوا ينظرون بانفعالية سلبية لما يجريه الله على يد «موسى» إلى أن أمرهم الله بالخروج إلى الأرض التي بارك حولها.

أهمية تلك المرحلة أن بني إسرائيل قد نظروا بأعينهم إلى تصرف الله بالقدرة في الحضارة الفرعونية التي كانت تستضعفهم والفعل يأتي على يد «موسى» بالذات. نظر

الإسرائيليون للأمر على نحو مختلط فظنوا في دائرة إحساسهم القومي أن الله يفعل لصالحهم القومي على نحو عنصري فنسجت خيالات حول الارتباط (الخاص) بين الله وبني إسرائيل. بل إن بعضهم كان لا يزال ينظر إلى «موسى» كساحر ذي ملكات خارقة: (فلمّا جاءهم الحقّ من عندنا قالوا لولا أوتي مثل ما أوتي موسى أولم يكفروا بما أوتي موسى من قبل قالوا سحران تظاهرا وقالوا إنّا بكلٍّ كافرون) القصص: ٤٨. وكانوا يتأولون الذات الإلهية كمظهر مجسّم بحكم ثقافة عصرهم. قد أُخرجوا من مصر ولم يكونوا قد وقفوا بعد على مشارف الحقيقة الإيمانية، كانوا يرون الله في صورة القهر لأعدائهم والتحيّز لهم باعتبار المرحلة القومية في تلك الفترة.

وجاءت المرحلة الثانية لإعدادهم ضمن وجهة الإيمان الصحيح. وتلك كانت من أدق المراحل في التجربة الإسرائيلية. قضى الله فيها على مفهومية العلاقة الذاتية بهم كشعب وقضى فيها على تأولات التجسيم ثم اتجه ببني إسرائيل إلى الفعل الذاتي في إطار القدرة الإلهية عوضاً عن التواكلية القدرية.

في هذه المرحلة التي ابتدأت بانفلاق البحر ليعبره بنو إسرائيل تواصلت آيات القدرة الإلهية كحوار مع بني إسرائيل بالقهر والرحمة معاً. نفى الله في تلك المرحلة أي مفهوم ذاتي للعلاقة: (وقالت اليهود والنّصارى نحن أبناء الله وأحبّاؤه قل فلم يعذّبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممّن خلق يغفر لمن يشاء ويعذّب من يشاء ولله ملك السّموات والأرض وما بينهما وإليه المصير) المائدة: ١٨. وكذلك: (مثل الّذين حمّلوا التّوراة ثمّ لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا بئس مثل القوم الّذين كذّبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظّالمين. قل يا أيّها الّذين هادوا إن زعمتم أنّكم أولياء لله من دون النّاس فتمنّوا الموت إن كنتم صادقين) الجمعة: ٥ - ٦.

وجاءت آيات القهر تترى على رؤوس بني إسرائيل بنفس مستوى ونوعية التسخير لهم في الطبيعة ومتساوية مع ردود أفعالهم:

(وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ثمّ اتّخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون. ثمّ عفونا عنكم من بعد ذلك لعلّكم تشكرون. وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلّكم تهتدون. وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنّكم ظلمتم أنفسكم باتّخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنّه هو التّوّاب الرّحيم. وإذ قلتم يا موسى

لن نؤمن لك حتّى نرى الله جهرة فأخذتكم الصّاعقة وأنتم تنظرون. ثمّ بعثناكم من بعد موتكم لعلّكم تشكرون. وظلّلنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المنّ والسّلوى كلوا من طيّبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون. وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجّدا وقولوا حطّة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين. فبدّل الّذين ظلموا قولا غير الّذي قيل لهم فأنزلنا على الّذين ظلموا رجزا من السّماء بما كانوا يفسقون. وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كلّ أناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين. وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربّك يخرج لنا ممّا تنبت الأرض من بقلها وقثّائها وفومها وعدسها وبصلها قال أتستبدلون الّذي هو أدنى بالّذي هو خير اهبطوا مصرا فإنّ لكم ما سألتم وضربت عليهم الذّلّة والمسكنة وبآؤوا بغضب من الله ذلك بأنّهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النّبيّين بغير الحقّ ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون) البقرة: ٥١ - ٦١.

كانت العلاقة بالله فيمرحلة التكوين القومي للإنسانية علاقة لا تستوعب بسهولة امتداد الغيب إلى واقع الحركة المتطورة بكيفية خفية. كانت تريد فعلاً مباشراً من الله في الطبيعة وتريد علاقة مباشرة مع الله. كانت فكرة الإله المحتجب مستعصية على مفهومية الإنسان الذي يفترسه العجز أمام ظواهر الطبيعة. كان العقل عقلاً (إحيائياً) يفترض وجود الحياة والإرادة في كل جسم مادي ويظن أن روح الله يسيطر على كل مظهر طبيعي، وبالتالي كان ينظر إلى الإله في غيبه كقوة هائلة ضخمة تفرض جبروتها على هذه الكائنات الصغرى المركبة على طبيعة إلهية أقل. لذلك كان يظن فرعون أنه يحيا بروح إلهي خاص يعطيه معنى ربوبيًّا يتفوّق بقوته على الظواهر الأخرى. و«إبراهيم» حين يظل يبحث عن الله فقد اتجه لمظاهر الطبيعة في كبر حجمها وعلوّها وتأثيرها فتدرّج من النجم إلى القمر إلى الشمس.

فالإنسان حين يصنع الصنم لم يكن يعتقد أنه يصنع ربه ولكنه كان يعتقد أنه يحدث الصورة المجسّدة للإله في عالم المادة ليصبح من الممكن مخاطبته.

كان لا بد أن ينتقل الله ببني إسرائيل من هذه المفهومية الإحيائية التي تنظر إلى روحية التعدد إلى مفهوم إيماني أكثر تطوراً وإلى وعي بوحدة الظواهر في اتجاهها إلى

الله وإذعانها له. لم تكن عملية الانتقال سهلة وقد استهلكت فترة طويلة من الزمن عمد الله خلالها إلى تسخير الظواهر الطبيعية بشكل مباشر كانفلاق البحر وانبجاس الماء عن الصخر. ولأن علاقات التسخير جاءت مباشرة كذلك كان الردع بنفس مستوى التسخير مباشراً وواضحاً: نتق من فوقهم الجبل، وأنزل عليهم صاعقة ثم أحياهم من جديد، وحوّل بعضهم كما حوّل عصا موسى إلى قردة خاسئين:

(وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطّور خذوا ما آتيناكم بقوّة واذكروا ما فيه لعلّكم تتّقون. ثمّ تولّيتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين. ولقد علمتم الّذين اعتدوا منكم في السّبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين. فجعلناها نكالاً لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتّقين) البقرة: ٦٣ - ٦٦.

تجاوز الله سنن الطبيعة بالفعل المباشر فيها ليسلب الإنسان مفهوميته الإحيائية ويرده إلى تعلق مصيرها بالله نافياً بذلك كل أشكال التعددية. تجاوز سنن الطبيعة والفعل فيها على نحو خارق.

كان الله يعوض الإنسان عن تجسده المظهري ذاتياً بالتجسد الفعلي في عالمه أي عبر الفعل. لم يكن العقل وقتها يقبل بمفهومية الإله المتدثر بالغيب والفاعل في الحركة على نحو غير مرئي، وقد رأينا صعوبة الدرس في جولة «موسى» نفسه مع العبد الصالح. فجاء الله في التجربة الإسرائيلية ودون أن يهتك ستر غيبه ليتجلى بالفعل المباشر المرئي الذي يدرك العقل مسبقاً أهدافه العملية.

وحين يأتي تجلي الله للإنسان بالفعل المرئي لا يعود ثمة شك في أن عقاب الله يأتي بنفس المستوى من الوضوح والجلاء، لذلك جاءت مظاهر الردع متساوقة منطقياً مع مظاهر التسخير المرئي.. منها نتق الجبل من فوق رؤوسهم ومنها تحويلهم مادياً إلى قردة طبيعية كتلك التي نقضي وقتاً معها في حدائق الحيوان. وما الغرابة في الأمر وقد تحولت عصا موسى إلى ثعبان حي.

قد جاءت تلك الظواهر المرئية كحد أقصى لما يطلبه الإحساس المادي في تيقّنه بالله الواحد وهيمنته الكونية كمقدمة للالتزام بمنهجيته الكونية. تلك المنهجية التي كانت تتطلب تلك النقلة الحضارية من عالم العقلية الإحيائية البدائية إلى عالم العقلية الأكثر تطوراً في فهمها لظواهر الحركة والتاريخ فهماً جديداً ولفهمها لعالم الغيب فهماً جديداً[٢].

تجربة الانتقال من المفهوم الحسي للإيمان إلى المفهوم الغيبي:

مع ذلك صعب على بني إسرائيل الانتقال مباشرة إلى هذا المستوى الحضاري لفهم الحركة في إطار امتدادها الغيبي وفهم الغيب مجسداً في حركة غير مرئية. وتعلن هذه الصعوبة عن نفسها في طلب بني إسرائيل رؤية الله جهرة بمعنى رؤيته كقوة مجسدة. قد طلب «موسى» نفسه هذا الأمر من قبل ثم طلبه قومه، غير أن الفارق بين أسلوب الطلبين كان كبيراً: طلب «موسى» من الله أن (يريه لينظر) أي أن يعطيه القدرة لينظر، فالطلب الموسوي جاء متعلّقاً بالتمكين السابق على النظر فصعق «موسى» ثم ارتدّ إلى عالم الحس.

أما بنو إسرائيل فقد طلبوا وضع الله في دائرة النظر الحسي: (وإذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتّى نرى الله جهرة فأخذتكم الصّاعقة وأنتم تنظرون. ثمّ بعثناكم من بعد موتكم لعلّكم تشكرون) البقرة: ٥٥ - ٥٦. هنا خلاف الأمر مع «موسى» الذي طلب الارتقاء عن عالم الحس ليصبح قادراً على النظر (أرني - أنظر) فكانت النتيجة بالنسبة لبني إسرائيل أن أخذتهم الصاعقة وهم ينظرون فماتوا ثم بعثوا وفي الآية سرّ رهيب[٣].

كانت هذه مقدّمات على طريق المرحلة الثانية التي استوعبت وقتاً طويلاً في الإعداد الإسرائيلي للتعلّق بالغيب الإلهي على نحو متطور، وقد جعل الله «معركة جالوت» الختام التاريخي لهذا التطوير الذي استمر سنوات عديدة.. في تلك الخاتمة ينكشف المدى الذي وصلته التجربة الإسرائيلية في فهمها لموضعها الحضاري وفي فهمها لعلاقاتها بالغيب ومعرفة مدلولاته في حركة الطبيعة والتاريخ:

(ألم تر إلى الملإ من بني إسرائيل من بعد موسى إذ قالوا لنبيّ لهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله قال هل عسيتم إن كتب عليكم القتال ألاّ تقاتلوا قالوا وما لنا ألاّ نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا فلمّا كتب عليهم القتال تولّوا إلاّ قليلا منهم والله عليم بالظّالمين. وقال لهم نبيّهم إنّ الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا أنّى يكون له الملك علينا ونحن أحقّ بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال إنّ الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع عليم. وقال لهم نبيّهم إنّ آية ملكه أن يأتيكم التّابوت فيه سكينة من ربّكم وبقيّة ممّا ترك آل موسى وآل هارون تحمله الملآئكة إنّ في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين. فلمّا فصل طالوت بالجنود قال إنّ الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منّي ومن لم يطعمه فإنّه منّي إلاّ من اغترف

غرفة بيده فشربوا منه إلاّ قليلا منهم فلمّا جاوزه هو والّذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده قال الّذين يظنّون أنّهم ملاقو الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصّابرين. ولمّا برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربّنا أفرغ علينا صبرا وثبّت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين. فهزموهم بإذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلّمه ممّا يشاء ولولا دفع الله النّاس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكنّ الله ذو فضل على العالمين. تلك آيات الله نتلوها عليك بالحقّ وإنّك لمن المرسلين) البقرة: ٢٤٦ - ٢٥٢.

إن من الشروط الموضوعية لإحراز الانتصار العسكري هو التكافؤ في العدة والعتاد، وضمان بعض المميزات الاستراتيجية كالموقع، بالإضافة إلى رفع معنويات المقاتل وحشد الطاقات له. غير أننا نرى أن أوامر الله لبني إسرائيل في الإعداد لمعركتهم التاريخية الفاصلة ضد «جالوت» قد جاءت خلافاً لكل هذه المقاييس بحيث يبدو ظاهرياً أن الله متجه بهم إلى الفشل لا إلى النجاح.

فعلى مستوى القيادة عوضاً عن أن يأتي الله بقائد يجتمع عليه بنو إسرائيل استعداداً لمعركةحرجة تتطلب حشداً جامعاً لكل فئاتهم، يسند الله القيادة إلى شخص ينقسمون حوله وعليه، ذلك كان «طالوت» الذي لم يكن من ورثة الملك ولم يكن ذا سعة من مال. إذن انقسام على طالوت وهذه (واحدة).

ثم من بقي منهم والتزم بقيادة طالوت يضع الله أمامه اختيارات صعبة من شأنها إضعاف المقاتل نفسه، فقد طلب منهم عدم شرب الماء حين يلاقيهم نهر في الطريق إلا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه إلاّ قليلاً، وهكذا انقسم عدد كبير وبقيت قِلّة عطشى وهذه (ثانية).

وحين وصلت القلّة العطشى إلى موقع النزال وهو نزال الجسد للجسد، والعضلات للعضلات، والقلة للكثرة، تبينوا قلة عددهم فارتاب بعض من هذه القلة وهذه (ثالثة).

وبالرغم من ارتيابهم وزعزعتهم أطلق الله عليهم كلمة مؤمنين: (فلمّا فصل طالوت بالجنود قال إنّ الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منّي ومن لم يطعمه فإنّه منّي إلاّ من اغترف غرفة بيده فشربوا منه إلاّ قليلا منهم فلمّا جاوزه هو والّذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده قال الّذين يظنّون أنّهم ملاقو الله كم من فئة قليلة غلبت فئة

كثيرة بإذن الله والله مع الصّابرين) البقرة: ٢٤٩.

في هذه الحالة لا يوجد أي منطق علمي يقول بإمكانية نصر تحرزه قلة عطشى منهكة بالسير وبعد تراجع الكثرة عنها وعدم قبولها سلفاً بقيادة طالوت لولا أن فرضه الله عليهم بخارقة عن التابوت وبقية آل موسى وهارون.

بدت المسألة كأنها مصيدة يسوق الله إليها القلة من الذين آمنوا له. ولكن اتجهت الأوضاع بما يتجاوز السنن الطبيعية والمنطق الوضعي.. لم تحدث خوارق طبيعية كالتي تعوّد عليها بنو إسرائيل في علاقاتهم بالله عبر تأثيره المرئي في الحركة. هذه المرّة سارت المعركة إلى نتائج تخالف مقدماتها إذ انتصرت القلة العطشى المنهوكة ونفذ حجر من مقلاع صبي صغير إلى جمجمة جالوت.

نفذ الحجر الصغير الذي شدّته قبضة صغيرة مخترقة الجمجمة الكبيرة وهوى الجسد الكبير. ولم تكن هزيمة قوم جالوت نتيجة لمصرع قائدهم، فالقرآن يقدم الهزيمة على مصرع القائد: (فهزموهم بإذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلّمه ممّا يشاء ولولا دفع الله النّاس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكنّ الله ذو فضل على العالمين) البقرة: ٢٥١.

كان مصرع جالوت تتويجاً للمعركة حيث أضلّ الله قوة الكثرة، وبدد فعّاليتها، وأطاش سهامها، وتولّى القلة فكانت كل رمية برام، فيأتي الفعل البشري محمولاً بالقوة الإلهية فيؤدي إلى ما هو أبعد من نتائجه الطبيعية. كان الله هناك كما هو في كل مكان بارزاً بالفئة التي قالت: (ربنا أفرغ علينا صبراً وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) البقرة: ٢٥٠.

كانت هذه المعركة ختاماً لدرس طويل في مواجهة العناد الحسي الإسرائيلي وبعد مسيرة من المعجزات المرئية والإحساس بالله عبر فعله المادي في الطبيعة تسخيراً وردعاً. وجاءت هذه المعركة كخلاصة للدروس التي عرضت على التجربة الإسرائيلية من بعد سنوات التيه والنفي والسبي.

في تلك المعركة تجسّدت الدروس التي طرحها «العبد الصالح» على «موسى». فعل الله من وراء حجاب الغيب في الحركة وفي مسيرة الإنسان. قد جردهم الله من قبل المعركة عن كل شرط مادي للنصر ثم قادهم إلى النصر وبحجم لم يكونوا يطمحون إليه

أو يتصورونه مجرد تصور.

ذلك الدرس كان نهاية المرحلة الثانية وبداية العبور إلى المرحلة الثالثة في التجربة الإسرائيلية وهي مرحلة العلو في الأرض بالحق.. مرحلة نشوء دولتهم القومية تحت قيادة «داود» لتبني الحضارة البديلة على المستوى القومي:

(اصبر على ما يقولون واذكر عبدنا داود ذا الأيد إنّه أوّاب. إنّا سخّرنا الجبال معه يسبّحن بالعشيّ والإشراق. والطّير محشورة كلّ له أوّاب. وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب. وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوّروا المحراب. إذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا بالحقّ ولا تشطط واهدنا إلى سواء الصّراط. إنّ هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزّني في الخطاب. قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه وإنّ كثيرا مّن الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض إلا الّذين آمنوا وعملوا الصّالحات وقليل مّا هم وظنّ داود أنّما فتنّاه فاستغفر ربّه وخرّ راكعا وأناب. فغفرنا له ذلك وإنّ له عندنا لزلفى وحسن مآب. يا داود إنّا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين النّاس بالحقّ ولا تتّبع الهوى فيضلّك عن سبيل الله إنّ الّذين يضلّون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب. وما خلقنا السّماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للّذين كفروا من النّار. أم نجعل الّذين آمنوا وعملوا الصّالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتّقين كالفجّار. كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدّبّروا آياته وليتذكّر أولوا الألباب. ووهبنا لداود سليمان نعم العبد إنّه أوّاب. إذ عرض عليه بالعشيّ الصّافنات الجياد. فقال إنّي أحببت حبّ الخير عن ذكر ربّي حتّى توارت بالحجاب. ردّوها عليّ فطفق مسحا بالسّوق والأعناق. ولقد فتنّا سليمان وألقينا على كرسيّه جسداً ثمّ أناب. قال ربّ اغفر لي وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي إنّك أنت الوهّاب. فسخّرنا له الرّيح تجري بأمره رخاء حيث أصاب. والشّياطين كلّ بنّاء وغوّاص. وآخرين مقرّنين في الأصفاد. هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب) ص: ١٧ - ٣٩.

كيف كان ذلك البناء؟[٤]

تحتوي سورة (ص) وهي من (٨٨) آية على إحاطة منهجية بكليّة الموضوع كله ليس على مستوى بناء الدولة القومية الإسرائيلية كحضارة بديلة فقط، بل إنها تربط بين

هذا البناء ومقدّماته ثم تخلص إلى نوعه ثم إلى نتائجه. ولا أود أن أقدم في هذه الصفحات تحليلاً لمنهجيتها التفصيلية وإنما أكتفي فقط بما هو ضمن أغراض هذه الدراسة الموجزة.

جاءت المقدمة تشير إلى عزة القرون السابقة التي أهلكت.. إلى (مطلقها الذاتي) وطغيانها وتوحدها مع مظاهر الكثرة واعتمادها على قليل إنتاجها وفعاليتها ونظرتها في السببية الموضعية في مواجهة القدرة الإلهية: (أم عندهم خزائن رحمة ربّك العزيز الوهّاب. أم لهم ملك السّماوات والأرض وما بينهما فليرتقوا في الأسباب. جند ما هنالك مهزوم من الأحزاب) ص: ٩ - ١١.

تأتي المقدمة تلخيصاً لفكر ونوازع الحضارات البائدة التي بنيت على المطلق الذاتي والتحول إلى الكينونة الطبيعية المجردة كما كان قوم لوط.. والسطوة والعلو كما كان قوم عاد، والطغيان كما كان فرعون وملؤه، والمجادلة العبثية كما كان قوم نوح. ثم يطرح الله عطاءه للحضارة البديلة: (اصبر على ما يقولون واذكر عبدنا داود ذا الأيد إنّه أوّاب. إنّا سخّرنا الجبال معه يسبّحن بالعشيّ والإشراق. والطّير محشورة كلّ له أوّاب. وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب) ص: ١٧ - ٢٠.

وسورة النمل كذلك تضع في مقدمتها تجربة المطلق الذاتي الفرعوني مشيرة إلى التحليل الذي ذكرناه ثم تدخل في تجربة الحضارة البديلة لتتجلى أبعادها بما يزيد إلى ما جاء في سورة (ص) وضوحاً:

(وأدخل يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء في تسع آيات إلى فرعون وقومه إنّهم كانوا قوما فاسقين. فلمّا جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين. وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوّا فانظر كيف كان عاقبة المفسدين. ولقد آتينا داود وسليمان علما وقالا الحمد لله الّذي فضّلنا على كثير من عباده المؤمنين. وورث سليمان داوود وقال يا أيّها النّاس علّمنا منطق الطّير وأوتينا من كلّ شيء إنّ هذا لهو الفضل المبين. وحشر لسليمان جنوده من الجنّ والإنس والطّير فهم يوزعون. حتّى إذا أتوا على وادي النّمل قالت نملة يا أيّها النّمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنّكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون. فتبسّم ضاحكا من قولها وقال ربّ أوزعني أن أشكر نعمتك الّتي أنعمت عليّ وعلى والديّ وأن أعمل صالحا ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصّالحين. وتفقّد الطّير

فقال ما لي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين. لاعذبّنه عذابا شديدا أو لاذبحنّه أو ليأتينّي بسلطان مبين. فمكث غير بعيد فقال أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبأ بنبأ يقين. إنّي وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كلّ شيء ولها عرش عظيم. وجدتّها وقومها يسجدون للشّمس من دون الله وزيّن لهم الشّيطان أعمالهم فصدّهم عن السّبيل فهم لا يهتدون. ألا يسجدوا لله الّذي يخرج الخبء في السّماوات والأرض ويعلم ما تخفون وما تعلنون. الله لا إله إلا هو ربّ العرش العظيم. قال سننظر أصدقت أم كنت من الكاذبين. اذهب بكتابي هذا فألقه إليهم ثمّ تولّ عنهم فانظر ماذا يرجعون. قالت يا أيّها الملؤا إنّي ألقي إليّ كتاب كريم. إنّه من سليمان وإنّه بسم الله الرّحمن الرّحيم. ألا تعلوا عليّ وأتوني مسلمين. قالت يا أيّها الملؤا أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمرا حتّى تشهدون. قالوا نحن أولوا قوّة وأولوا بأس شديد والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين. قالت إنّ الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزّة أهلها أذلّة وكذلك يفعلون. وإنّي مرسلة إليهم بهديّة فناظرة بم يرجع المرسلون. فلمّا جاء سليمان قال أتمدّونن بمال فما آتاني الله خير ممّا آتاكم بل أنتم بهديّتكم تفرحون. ارجع إليهم فلنأتينّهم بجنود لا قبل لهم بها ولنخرجنّهم منها أذلّة وهم صاغرون. قال يا أيّها الملؤا أيّكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين. قال عفريت من الجنّ أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك وإنّي عليه لقويّ أمين. قال الّذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتدّ إليك طرفك فلمّا رآه مستقرّا عنده قال هذا من فضل ربّي ليبلوني أأشكر أم أكفر ومن شكر فإنّما يشكر لنفسه ومن كفر فإنّ ربّي غنيّ كريم. قال نكّروا لها عرشها ننظر أتهتدي أم تكون من الّذين لا يهتدون. فلمّا جاءت قيل أهكذا عرشك قالت كأنّه هو وأوتينا العلم من قبلها وكنّا مسلمين. وصدّها ما كانت تعبد من دون الله إنّها كانت من قوم كافرين. قيل لها ادخلي الصّرح فلمّا رأته حسبته لجّة وكشفت عن ساقيها قال إنّه صرح ممرّد من قوارير قالت ربّ إنّي ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان لله ربّ العالمين) النمل: ١٢ - ٤٤.

الأشكال الحضارية للتطور الديني الثلاثي:

في معرض تحليلنا لهذه الآيات المتعلّقة بالحضارة البديلة في المرحلة القومية - أي المرحلة الثانية من تطور الإنسان - ينبغي أن نعود إلى ما فصلناه في ذكر هذه المراحل. إذ تتسم كل مرحلة منها بوعي عقلي محدد السمات وبرؤية كونية معينة، ولا نقول إن هذه

الرؤى العقلية الكونية تأتي متناقضة مع بعضها كما تذهب الفلسفة الوضعية إلى تناقض الوعي المفهومي في سياق التطور المتناقض، ولكننا نقول ضمن منهجنا في ثلاثية التطور أن هذه الرؤى الكونية ودلالاتها العقلية تختلف في طبيعتها وليس في مضمونها تبعاً لخصائص الوعي الحضاري في كل مرحلة من المراحل الثلاث.

في كل مرحلة من هذه المراحل تتمثّل العقلية الإنسانية الكون على صورة معينة. ففي بداية تشكيل الجماعة القومية - وهي مرحلة ليست بعيدة جداً في التاريخ ولا زالت آثارها الفكرية ممتدة إلى عصرنا الراهن - كان يسيطر على الإنسان عالم الأرواح الحيّة التي تتقمص الكائنات ضمن كل صفاتها الطبيعية وفصائلها النوعية من نبات وجماد وحيوان. كانت كل الظواهر الطبيعية دلالة على روح معين وحياة معينة. وكانت الظواهر فيما تعطيه من نعيم وتؤدي إليه من عذاب دلالة على رضاء الأرواح العلوية أو غضبها. كان هذا هو جوهر النظام الطبيعي، لذلك كان سهلاً على الإنسان أن يتبنّى بعضاً من هذه الأرواح أو يصبح هو نفسه جزءاً من قوّتها، وهكذا جادل «فرعون» «موسى» بصفته رباً أعلى إذ يستمد قوته من آلهة الطبيعة العظام، وهكذا جادل «ملك أور» «إبراهيم» أيضاً مؤكداً أن باستطاعته أن يحيي ويميت.

كان السحر هو وسيلة الاتصال بهذه الأرواح العلوية وكان تأثيره يمتد إلى الظواهر الطبيعية وإلى التسلط على الآخرين، رأيناه في فعل السحرة من قوم فرعون ورأيناه سائداً كثقافة عصرية مسلّم بها في كل مجادلات الأقوام مع أنبيائهم بردّ معجزاتهم وأفعالهم إلى السحر.

ويشير القرآن في مقطع من سورة البقرة إلى هذا التصوّر: (واتّبعوا ما تتلوا الشّياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكنّ الشّياطين كفروا يعلّمون النّاس السّحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلّمان من أحد حتّى يقولا إنّما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلّمون منهما ما يفرّقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارّين به من أحد إلاّ بإذن الله ويتعلّمون ما يضرّهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون) البقرة: ١٠٢.

لم تكن أعمال السحر أسراراً مغلقة على الإنسان بل هي ثقافة عصر كامل، والسحر هو من خصائص القدرة غير المرئية لدى الإنسان نفسه في تعامله مع مواضيع عديدة في

العالم الخارجي. وقضية السحر ترتبط بوجود الكائنات غير المرئية في عالمنا، ويرد القرآن الأمر في تعلمه إلى الجن الذين كفروا فعمدوا إلى تزويد الإنسان بما يخرج به عن مقوّمات شخصيته الطبيعية من غيب وكهانة وعرافة وتسلط بالتأثير على الغير إلى آخر هذه الجوانب. ثم إن تكوين الكائن الإنسان هو أعمق مما يبدو في ظاهره، فهناك الرؤى والأحلام والحدس وغيرها مما يعتبر مجالاً في الغرب الرأسمالي للعلوم فوق الإدراكية. وستؤدي هذه العلوم لا إلى الكشف فحسب عن القدرات غير المرئية في التكوين الخلقي للإنسان بل وإلى تأثر الوعي الإنساني واتصاله بقوى كونية غير مرئية متداخلة في وعيه[1].

لا يهمنا هنا السحر كعلم بل كظاهرة مفهومية تعلّقت بوعي مرحلة معينة في تطور الوعي الإنساني ضمن مرحلة التشكّل القومي. إنه دلالة على ذهنية معينة في التصور الكوني والحياة وثقافة عصر بأكمله. وقد اتُّهم كل الأنبياء بممارسة السحر وتصدّى لهم السَّحَرَة نيابة عن المجتمع، ولم تكن خاصية المجتمعات الشرقية فقط بل إن مؤلفات شكسبير التي نسجها على التراث الروماني بالذات ضمن مرحلة إحيائه أوروبياً تمتلىء بنماذج عن روحية ذلك التصور العقلي.

لذلك جاء التسخير ضمن ثقافة ذلك العصر تسخيراً يسمو على قوى الطبيعة المرئية، فتحقّق «لسليمان» ما يسمو به على عصره ويتفوق. فالريح مسخّرة تجري بأمره رخاء حيث أصاب، والشياطين يعملون تحت إمرته كقوة مستعبدة في البناء والغوص، ومن الجن والإنس ومن الطير محشور له ويمتد علمه إلى لغة النمل والطيور. كان ذلك تسخيراً كونياً إلى حدود قصوى، فلو اقتصر التسخير «لسليمان» على فعل الله غير المرئي في الحركة الكونية لوجد نفسه أقل درجة في التكوين الثقافي لعصره وهو عصر سحيق بالنسبة لنا. ولكن لم يأت ذلك الاستخلاف إلا بعد أن انتقل الله بالوعي الإسرائيلي من الحالة الإحيائية التعددية إلى حالة الوحدة عبر منهجية الخلق الإلهي، وإلا لنظر إلى الأمر في حدود السحر والخرافة.

كان شرط الاستخلاف الذي فرض على «داوود» أن يتبع منهجية الحق الذي تستقيم به منهجية الخلق الكوني فلا يتبع الهوى الذاتي، فالسماء والأرض وما بينهما لا تستوي في حركتها بالباطل وإنما بالحق. ومنهجية الخلق الكوني هي أساس خلافة «داوود» وهي الخلافة الثانية بعد «آدم» في الأرض، وتأتي في إطار مرحلة التشكل القومي وتستمر

عبرها. وورث «سليمان» «داوود» على نفس الطريق وبمنهجية الخلق الكوني نفسها أي الحق كما قضت الإرادة الإلهية.

تبعات حاكمية الاستخلاف على مستوى السلطة والوعي:

هنا نلاحظ أن القدرات المحشودة «لداوود» و«لسليمان» أي للخليفة في الأرض كانت تفوق مقومات تكوينه الذاتي. فهناك دوماً الفارق بين الإمكانيات المسخّرة الهائلة التي توضع تحت تصرف الإنسان وموقف الإنسان بالوعي والإحاطة والتقدير منها. فالله يطلب من الخليفة أن يرقى في تعامله مع المنهجية الكونية إلى مستوى القدرات المتنوعة التي توضع تحت تصرفه، غير أن هذا الأمر يستحيل عملياً مما يجعل توجيه الله الدائم قائماً بشكل مستمر وضروري.

في الحضارات الوضعية المقابلة كالحضارة الفرعونية يستبد الإنسان بالتسخير الإلهي فلا يجعل الله مصير الحركة في يد هذا الإنسان حفاظاً على سريان الحق في منهجية الكون، وقد أوضحنا هذا الأمر عن تدخل القدرة الإلهية لوضع حد لعبث الإنسان.

أمّا في الحالة الحضارية المقابلة أي البديلة، فإن مستوى التسخير الكوني يفوق حدود القدرة الإنسانية على التحكم الدقيق في الوقت الذي يمارس فيه الإنسان الخلافة عن الله. إن سلوكه هنا يجب أن يأتي سلوكاً مطابقاً للمنهجية الكونية وبمستواها، أي أن يكون بعقله وسلوكه تجسيداً لها، فلا يقبل الله بأقل زلل في الحكم والتقدير لذلك كان الدرس السريع «الداود»: (وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوّروا المحراب. إذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا بالحقّ ولا تشطط واهدنا إلى سواء الصّراط. إنّ هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزّني في الخطاب. قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه وإنّ كثيرا من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض إلا الّذين آمنوا وعملوا الصّالحات وقليل ما هم وظنّ داوود أنّما فتنّاه فاستغفر ربّه وخرّ راكعا وأناب. فغفرنا له ذلك وإنّ له عندنا لزلفى وحسن مآب. يا داوود إنّا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين النّاس بالحقّ ولا تتّبع الهوى فيضلّك عن سبيل الله إنّ الّذين يضلّون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب) ص: ٢١ - ٢٦. وكذلك كان الدرس السريع لسليمان: (ووهبنا لداود سليمان نعم العبد إنّه أوّاب. إذ عرض عليه بالعشيّ الصّافنات الجياد. فقال إنّي أحببت حبّ الخير عن

ذكر ربّي حتّى توارت بالحجاب. ردّوها عليّ فطفق مسحا بالسّوق والأعناق. ولقد فتنّا سليمان وألقينا على كرسيّه جسدا ثمّ أناب. قال ربّ اغفر لي وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي إنّك أنت الوهّاب) ص: ٣٠ - ٣٥.

قد طلب «سليمان» من الله ملكاً لا ينبغي لأحد من بعده وقد أعطاه الله المُلك، غير أن الملك والخلافة لا تعني استخلاف الله للإنسان في قدرته المطلقة وعلمه المحيط، فالإنسان أضعف من أن يتحمل مسؤولية القدرة في مطلقها والعلم في إحاطته، وقد رأينا كيف أخطأ «داوود» وأخطأ «سليمان» في موضعين، فصفات المطلق في القدرة والعلم لا تستقيم مسؤولياتهما إلاّ لإله، وقد قضى الله على نفسه بالرحمة. هذا يعني بقول آخر أن القدرة المطلقة والعلم المطلق لا يتكافآن إلا مع الحق المطلق أي الله، والإنسان بطبيعته مهما بلغت درجة نبوّته لا يمكن أن يكون (حقّاً) مطلقاً في تدبيره للأمور.

إذن فالتسخير في الاستخلاف لا يأتي مطقاً لأن قدرات الإنسان لا تستقيم مع الحق المطلق على مستوى نهائي كما يستقيم الأمر لله، وإنما يأتي التسخير في الاستخلاف كنوع من التفاعل بسُنّة الحق وشرعته بين الخليفة والقوى المسخّرة فتكون علاقته بها علاقة تفاعل ووحدة.

في هذا الإطار يكتشف «سليمان» أن القوى المسخّرة له ليست مسخّرة لأنها أدنى منه مرتبة في علاقتها بالله، ولكن لأن الله قضى ضمن منهجية التفاعل الكوني ووحدته أن تتفاعل به. كان هذا تجريداً لسليمان عن أي إحساس تولّده الهيمنة. يكتشف «سليمان» في مجلسه رجلاً من عباد الله قادراً على أن يأتيه بعرش (ماجدة) ما بين غمضة عين وانتباهتها:

(قال يا أيّها الملا أيّكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين. قال عفريت من الجنّ أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك وإنّي عليه لقويّ أمين. قال الّذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتدّ إليك طرفك فلمّا رآه مستقرّا عنده قال هذا من فضل ربّي ليبلوني أأشكر أم أكفر ومن شكر فإنّما يشكر لنفسه ومن كفر فإنّ ربّي غنيّ كريم) النمل: ٣٨ - ٤٠.

والفعل الذي أقدم عليه ذلك الرجل ليس فعلاً ماديًا كما كان يزمع فعله عفريت من الجن بحركته السريعة الخاطفة.

كان «سليمان» مستخلفاً على هذا الرجل ولكن الرجل كان قادراً على فعل ما يعجز

عنه «سليمان». ثم يكتشف «سليمان» الهدهد يخاطبه قائلاً (أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبأ بنبأ يقين) النمل: ٢٢.

ثم يختم تقريره لسليمان مرتداً إلى الله: (إنّي وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كلّ شيء ولها عرش عظيم. وجدتّها وقومها يسجدون للشّمس من دون الله وزيّن لهم الشّيطان أعمالهم فصدّهم عن السّبيل فهم لا يهتدون. ألا يسجدوا لله الّذي يخرج الخبء في السّماوات والأرض ويعلم ما تخفون وما تعلنون. الله لا إله إلا هو ربّ العرش العظيم) النمل: ٢٣ - ٢٦.

كان «سليمان» قد غضب جداً حين تفقّد الطير ولم يَرَ الهدهد وما كان له أن يغضب وما كان عليه أن يتوعّد، فلو أمضى «سليمان» النظر في كيفية حشر هؤلاء الجنود له لأدرك أن الأمر قد تمّ بقوة التسخير الإلهي المطلق الذي لا يغرب عنه شيء، ولذلك جاء منطق الآية: (وحشر لسليمان جنوده من الجن والإنس والطير فهم يوزعون) النمل: ١٧.

فغياب الهدهد لا يأتي في هذه الحالة فعلاً إراديًّا يقوم به الهدهد خارج مشيئة التسخير الإلهي في الحشر وإنما لحكمة كان يتوجّب على سليمان التريّث لديها قبل وضع الهدهد بين تبرير الغياب أو الإعدام والتعذيب. فالخطأ حين يرتدّ إلى القدرة فإنما تعالجه بالمغفرة والرحمة وليس بالارتداد إلى السطوة، وهذا مظهر من مظاهر الفارق القائم دائماً بين تصرّف العبد بالقدرة الجزئية وتصرّف الله بالقدرة المطلقة.

كان غياب الهدهد تنفيذاً للمشيئة الإلهية التي سخّرت الأمر «لسليمان» لذلك حين جاء الهدهد و«سليمان» على غضبه وقف غير بعيد منه دون خوف أو وجل وبادره بالقول: (أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبأ بنبأ يقين) النمل: ٢٢. ثم ارتد بتقريره إلى الله: (الله لا إله إلا هو رب العرش العظيم) الآية: ٢٦.

مع ذلك لم يهدأ غضب سليمان فقال: (سننظر أصدقت أم كنت من الكاذبين). ولو وقف سليمان لدى أقوال الهدهد لوجد فيه عبداً من عالم الطير كامل الإيمان بالله.

وإذا كان «سليمان» لم يحط بغياب الهدهد ولم يحط بالعلم الذي أحاط به فإنه كذلك لم يحط علماً بوجود نملٍ في الوادي الذي حُشر له فيه جنده إلى أن سمع النملة تدعو سائر النمل لدخول مساكنه تفادياً لما يمكن أن يتأتى عن وجود «سليمان» وجنوده وهم لا يشعرون بتأثير موقعهم في الوادي. فالعناية سمة من سمات القدرة المطلقة والعلم

الإحاطي بأكثر مما يتوفر للبشر. إذ جنّب الله عالم النمل الدمار دون أن يخطر الأمر «لسليمان»وقد عمد الله إلى إعلامه به إخباريًا بسماعه عن النملة المخاطبة [٥].

هذا التحليل يوضّح لنا أن الخلافة عن الله في الأرض هي أخطر عبء يمكن أن يكلّف به إنسان على مستوى التجربة الوجودية برمّتها منذ أن خلق «آدم» وإلى فناء آخر إنسان. فالاستخلاف في المنهج الرباني يترافق مع التجرّد عن الإحساس بالملك، والتجرد عن هذا الإحساس يؤدي إلى ممارسة السلطة بقوّة الاستخلاف مع الزهد فيها وعدم التعلّق بها. إن الوسيط بين ما يبدو كنقيضين (الاستخلاف والزهد) يتمّ عبر تمثّل صفات الله في ممارسة المسؤولية، وأبرز صفات الله التي تأتي في السياق القرآني في هذا المجال ترتبط بالحكمة والرحمة. والحكمة هي رؤية الأمور في حقيقتها أي في تعلقها بالله، والرحمة في ممارسة التفاعل مع الآخرين عبر الوحدة الناظمة للخلق الكوني بما فيهم الخليفة ومن هم بإمرته.

وقد تولى الله «داوود» و«سليمان» بتوضيح وإرشاد إلهي دائمين ليكونا في قلب حقيقة الاستخلاف وليس خارجها فالله لا يقبل أن يأتي خليفته متبعاً لأدنى استهواء ولا أن يتعجل الحكم من منطلق الإرادة النافذة ولا أن يعلو على الآخرين.

وكما كان «موسى» مهيأ لاستيعاب الدرس الرباني كقائد لمسيرة بني إسرائيل في المرحلة الأولى، كذلك كان «داوود» و«سليمان» مهيئين ربانياً لاستيعاب الدروس كخلفاء عن الله في دولة بني إسرائيل في المرحلة الثالثة. وقد ولد «سليمان» كهبة من الله «لداوود» وكان كلاهما أوّاباً راجعاً إلى الله. فحين يكشف الله لنا عن هذه المواضع في تجربة الاستخلاف فإنما ليدلنا على ما هو ضروري لنا.

إن أهمها هو الحكم بالحق والحق ليس هو التشريع، وإنما (مصدر التشريع) أي أن يكون هذا المصدر قائماً في نفوسنا ليأتي تطبيقنا التشريع على نسق الحكمة القابضة للخلق الكوني. فالتشريع ليس سوى تجسيد للمنهجية الكونية على مستوى الحياة البشرية والالتزام به عبادة، أي تعلق بمنهجية الله الكونية وتسبيح في فلكها.

ملحق الفصل الأول

(الإرادة الإلهية وحركة التاريخ)

١- اشكال التطور الثلاثي في التاريخ الديني وعلاقتها بمناهج التاريخ:

قد ذكرنا في (ملحق المداخل التأسيسية - الرقم ١٨ - الكتاب الأول) إننا بطرحنا للدورات الدينية التاريخية من العائلية إلى القومية - القبلية، إلى العالمية في شكلها (الأمي) الأولي ثم في شكلها العالمي الشامل الثاني، فإننا لا نبطل ولا نسقط مناهج القراءات التاريخية الأخرى بما في ذلك نشوء الحضارات عبر مفهوم (التحدي والاستجابة) أو محركات التدافع الطبقي أو غيرها، وإنما نكشف عن جانب لم تستطع هذه القراءات النفاذ إليه وهو المتعلق بالبعد (الغيبي) الذي حذفته هذه القراءات حين اكتفت ببحث العلاقة بين الإنسان والطبيعة.

وبإضافتنا لهذا البعد الغيبي - الذي يشكل صميم منهجنا - فإننا لا نسقط تلك القراءات المنهجية التاريخية ولكننا (نستوعبها ونتجاوزها) بذات الوقت. ونقصد بالاستيعاب والتجاوز أننا نعيد توظيفها منطلقين من إنتاجها ضمن جدل الإنسان والطبيعة لنطرحها ضمن (الجدل الكوني) بالبعد الغيبي المضاف.

٢- يراجع ما كتبناه حول أنماط الحاكمية من (حاكمية إلهية مباشرة) كانت على بني إسرائيل من فترة موسى، وإلى (حاكمية الاستخلاف) التي بدأت بحكم داوود وسليمان، وإلى (حاكمية الكتاب) التي ارتبطت بالعالمية وختم النبوة. وذلك في فهرست خلاصات وخاتمة الكتاب الأول.

٣- الفارق بين الرؤية والنظر، وعلاقة ذلك بالإيمان الحسي.

وفيما يعرض للمسلمين في شهر رمضان:

سبق لنا أن عرضنا لهذا الموضوع في (الكتاب الأول - ملحق الفصل الثاني - الجزء الثاني - الرقم ٩). غير أننا نعيد في هذا التعقيب قراءة الموضوع ضمن تجربة الإيمان

الحسي (الموسوي - اليهودي) مع إعادة توثيق موضوع شهر رمضان.

قد طلب موسى (الرؤية) كما طلب (النظر)، وقدم الرؤية على النظر، والرؤية بدلالات ألفاظ القرآن هي الإسقاط الحسي العيني على الظاهرة، وذلك في سياق الآيات التي تتعلق بإبراهيم - عليه الصلاة والسلام - (فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي) - وكذلك - (فلما رأى القمر بازغاً) - الأنعام: الآيتان ٧٧ و٧٨.

أما (النظر) فيرتبط بالخيال والتأمل وقوى الإدراك، فالنظر عقلي والرؤية (حسية) ولهذا قال الله: (وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة)القيامة: ٢٢ - ٢٣. فالنظر هنا لا يرتبط بالعين وإنما بالوجه، حيث يشرق وجدانياً بتمثل الجذب والانفعال بالله، فالله - سبحانه وتعالى - أزلي فوق الزمان والمكان وفوق المطلق: (ليس - ك - مثله شيء) الشورى: ١١. وجاءت - ك - للتمييز بين التشبيه والأصل المنزه، فهي ليست زائدة، فالله لا يماثل بالشيئية أياً كانت، ولذلك لا يُرى بالعين لأنه - سبحانه - ليس شيئية مفارقة، ولكنه (يُنظر) بالإدراك الوجداني والعقلي، فالألوهية (تُمس) بالعقل والوجدان ولا (تلمس) بالرؤية العينية، كحال مكنون القرآن، فإنه يمس ولا يلمس: (لا يمسه إلا المطهرون) الواقعة: ٧٩.

أما اللمس فبالرؤية العينية والاحتكاك العضوي الحسي: (ولو نزلنا عليك كتاباً - في قرطاس فلمسوه بأيديهم) الأنعام: ٧.

إذن فموسى قد طلب الادراك الإنفعالي (العقلي والوجداني) بتمثل الألوهية من بعد أن تتحقق له (الرؤية) العينية، فأحاله الله إلى علاقة أخرى، هي (التجلي) ليضعه أمام أخطر درس توحيدي، وهو الفارق بين (أزلية) الإله فوق الزمان والمكان و(المطلق) المتعين بالزمان والمكان، فحيث تكون الأزلية يفنى المطلق: (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخرّ موسى صعقاً) الأعراف: ١٤٣. والتنسيب في الآية إلى (ربه) وليس (الله)، فالله - في مقام التنزيه - لا يتجلى، ولكنه يقارب في مقام (التقديس) ليتدنى إلى مفهوم العبد وتصوراته، فلو تجلى الله بوصفه إلهاً وليس رباً، لما اندك الجبل فقط ولما خر موسى صعقاً فقط، وإنما (أفنيا) وفنيا عن الوجود برمته.

إن الدلالات اللغوية حول مفردة (الرؤية) في القرآن، وباصطلاح القرآن اللغوي، لا تعطي نهائياً معنى (النظر) العقلي، وبالإمكان الرجوع إلى خطاب إبراهيم لابنه إسماعيل: (فلمّا بلغ معه السّعي قال يا بنيّ إنّي أرى في المنام أنّي أذبحك فانظر ماذا ترى) الصافات:

١٠٢. فإبراهيم قد رأى بعين النائم (في المنام) ثم ترك (تقدير) الأمر لابنه (فانظر)، وطلب منه التثبت اليقيني في حكم المتحقق (ماذا ترى).

فحين يقول الله بشهود الشهر، فلا يعني رؤيته، فالشهود من (الحضور)، والرؤية من النظر والتقدير العقلي.

قد نصت الآية على (الشهود) وليس على (الرؤية) :(فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ثم جاء القرآن بالاستثناء في مقابل الشهود الحضوري في مقام الأهل والمكان، فاستثنى المريض واستثنى الغائب، ولم يكن الاستثناء لمن لم (ير) بعينه الشهر: (ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) البقرة: ١٨٥.

إن الرؤية تتعلق في القرآن بالأهلة وليس بالشهر، فالشهر (حسبان) والأهلة رؤية: (إنّ عدّة الشّهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السّماوات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدّين القيّم فلا تظلموا فيهنّ أنفسكم وقاتلوا المشركين كافّة كما يقاتلونكم كافّة واعلموا أنّ الله مع المتّقين) التوبة: ٣٦. فذلك تقدير وحسبان، بتوزيع الشهور إلى اثني عشر شهراً، وحدد التقدير والحسبان ما بين قمري وشمسي بفارق السنوات بينهما: (ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعاً) الكهف: ٢٥. ففي كل مائة (سنة) يزداد (العام = الحول القمري) ثلاثة من الترقيم.

أما أصل التوقيت فهو الوقوف بعرفة يوم الحج: (يسئلونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج) البقرة: ١٨٩. فالتوقيت يبدأ بيوم الوقوف، وهو يوم ثابت في كتاب الله حيث حدده لنوح - عليه الصلاة والسلام - حين أقلعت به الفلك المشحون بعد خمسين (عاماً) وبما ينقص عن عدة السنوات (سنة ونصف): (ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما فأخذهم الطّوفان وهم ظالمون) العنكبوت: ١٤.فتمام الألف سنة ينتقص منها بالأعوام القمرية، فلا يصل الحد العشري إلى تمامه، ولهذا يكون الوقوف في عرفة في التاسع من ذي الحجة، وهنا تقدير وحسبان كل الشهور فلا يختلف المسلمون بعدها على توقيت شهر رمضان.

٤- الكونية واللامتناهيات وقوى الإنسان اللامحدودة واللامرئيات:

مررنا في هذا الفصل على ظواهر عديدة لا تتصل فقط بالمعجزات الحسية الخارقة في عالم الطبيعة فيما أتي به الله من شق للبحر مثلاً أو في استباق ذلك العبد في مجلس

سليمان لطرفه حين أتي بعرش (ماجدة) ملكة سبأ قبل أن يرتد إليه، وإنما مررنا أيضاً على ملائكة وجن، وهدهد يرسل، ونمل يتخاطب ويقدر ويعرف سليمان وجنده، (وحشر لسليمان جنوده من الجنّ والإنس والطّير فهم يوزعون. حتّى إذا أتوا على وادي النّمل قالت نملة يا أيّها النّمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنّكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون) النمل: ١٧ - ١٨. ومن قبل ذلك هاروت وماروت وذي القرنين ويأجوج ومأجوج، وأهل الكهف.

إن هذه المسائل ليست بخرافات وأساطير، إنها الدلالة الحية على (المطلق) في تركيب الكونية، المطلق الذي يمتد إلى ما وراء الأشكال المادية المجسدة، في الكون والإنسان معاً. الكون السرمدي اللامتناهي كبراً وصغراً، وكذلك الإنسان السرمدي اللامتناهي في نزوعه والمركب على قوى إطلاق غير مرئية، نفساً وعقلاً، تتفاعل حتى في نومه فتكون رؤاه أو رؤياه التي تخترق حجب الزمان لتدل على مستقبل بعيد: (إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إنّي رأيت أحد عشر كوكبا والشّمس والقمر رأيتهم لي ساجدين. قال يا بنيّ لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيدا إنّ الشّيطان للإنسان عدوّ مبين. وكذلك يجتبيك ربّك ويعلّمك من تأويل الأحاديث ويتمّ نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما أتمّها على أبويك من قبل إبراهيم وإسحق إنّ ربّك عليم حكيم) يوسف: ٤ – ٦. وبعد سنوات وسنوات يتحقق ما رآه يوسف (فلمّا دخلوا على يوسف آوى إليه أبويه وقال ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين. ورفع أبويه على العرش وخرّوا له سجّدا وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربّي حقّا وقد أحسن بي إذ أخرجني من السّجن وجاء بكم من البدو من بعد أن نزغ الشّيطان بيني وبين إخوتي إنّ ربّي لطيف لما يشاء إنّه هو العليم الحكيم) يوسف: ٩٩ – ١٠٠.

وقد سبق لنا أن ذكرنا أنه وفي إطار هذه الكونية فقد كانت حضارة بابل الأولى والتي ورثت عنها حضارات عاد وثمود والحضارة الفرعونية كانت حضارة مشتركة بين الإنس والجن والملائكة (هاروت وماروت). ولم نكن نأتي هذا القول من منطلق التخريف وإنما من منطلق التأكيد على الكونية التي تنتج في بنائيتها المطلقة ما يتجاوز تجسدات الموضع وإلاّ أصبح الكون مادياً محدوداً مبوتقاً في الزمان والمكان بالطريقة التي يفهمها به الوضعيون.

[حول الحضارة البابلية الأولى راجع - الكتاب الأول للعالمية - المداخل التأسيسية - مسألة نوح ونفي التوزيعات العنصرية للجنس البشري].

و[حول اللامتناهيات الكونية والإنسانية يُراجع أيضاً (ملحق) المداخل التأسيسية - الرقم ٤ - عنوان لا محدودية الإنسان والكون].

إن للإطلاقية الكونية ظواهرها من مستوى المرئي الصلد في الحجر إلى اللامرئي على مستوى الملائكة والجن وغيرهما. وكذلك الإطلاقية الإنسانية من مستوى الجسد وإلى قوى النفس والإدراك والنزوع اللامحدود والرؤيا المنامية وما نسميه بالحدس والشعور وإلا لما عانى كولن ولسن - مثلاً - مشاكل اللامنتمي.

[حول هذه المسألة راجع الكتاب الأول للعالمية - الفصل الثاني - أوروبا وتصدير القلق الوجودي] كذلك راجع: [الخروج من مأزق اللامنتمي - الكتاب الأول - ملحق الفصل الثاني من الجزء الأول].

٥- حول فواصل المرحليات التاريخية العامة والخاصة:

توضيحاً للقارئ وحتى لا يختلط عليه الأمر في مفصلة المرحليات في التجارب الدينية نود أن نوضح التالي:

أولاً: هناك الأطوار أو المراحل التاريخية الثلاثة للخطاب الإلهي المتداخل مع خصائص التكوين الإنساني من الفردية - العائلية الآدمية وإلى القبلية - القومية وأبرزها الشكل الإسرائيلي وإلى العالمية بمرحلتيها: العالمية الأولى وهي عالمية (الأميين) التي اتسعت للشعوب الأمية ما بين المحيطين الهادي شرقاً والأطلسي غرباً وفي الوسط من العالم القديم شاملة لمعظم الشعوب (الأمية) بتعريف الأميين الذي فصلناه في (ملحق المداخل التأسيسية - الكتاب الأول - الرقم ١٧). ثم العالمية الإسلامية الثانية والشاملة بإذن الله، فهذه هي الأطوار والمراحل التاريخية الثلاثة الكبرى في الدورات الدينية.

ثانياً: هناك الأطوار أو المراحل التاريخية الثلاثة ضمن نطاق التجربة الإسرائيلية نفسها. فالطور الأول يعتمد على التجربة الإيمانية الحسية المباشرة وما فيها من معجزات خارقة وتبتدىء بموسى حيث كانت (الحاكمية الإلهية المباشرة) وحكم الله عبر تعاقب الأنبياء الذين لا تنقطع سلسلتهم، فكلما مات نبي أعقبه نبي.

ثم حين تمرّد الإسرائيليون على الحاكمية الإلهية المباشرة دفعهم الله في الطور الثاني إلى تجربة الإيمان غير الحسي، أي الإيمان بفعله الغيبي غير المرئي وذلك في معركتهم ضد (جالوت) وجنوده. وتلك كانت حالة استثنائية وضعهم فيها الله أمام محك الاختبار الصعب بالإيمان الغيبي. ولم تصمد تلك التجربة لديهم إذ تمرد معظمهم سواء برفضهم لطالوت ملكاً أو شربهم من ماء النهر الممنوع، فلم يتبق منهم إلاّ القلة الاستثنائية الصابرة التي تولى الله نصرها.

ثم جاءت المرحلة الثالثة عبر (حاكمية الاستخلاف) لداوود وسليمان.

أما التجربة المحمدية فقد جاءت ضمن نسق آخر متكامل: فعوضاً عن تجربة الإيمان الحسي، جاءت تجربة الإيمان (الغيبي)، وبالتالي عوضاً عن (الحاكمية الإلهية) و(حاكمية الاستخلاف) جاءت (حاكمية الكتاب) وعوضاً عن النبوّات الإسرائيلية المتعاقبة جاءت (النبوة الخاتمة) وقد بينا مفاصل الافتراق بين التجربتين في كثير من موضوعات الكتاب ثم لخصناها في ختام الكتاب الأول.

ثالثاً: وكما تتمفصل المراحل الإسرائيلية بين الحسي والغيبي الاستثنائي ثم حاكمية الاستخلاف، تتمرحل التجربة الإسلامية المحمدية إلى اثنتين:

فالمرحلة الأولى عالمية (أمية) شرحنا مواصفاتها. ثم مرحلة عالمية ثانية و(شاملة) تتصل بها وترثها ضمن متغيرات عالمية.

الفصل الثاني

الآفاق التاريخية للتجربة المحمدية

يظهر «محمد» في الكتابات المعاصرة وكأنه قائد عربي يُجرد بأسلوب علمي حديث في التحليل عن متعلقات تجربته الغيبية. والنماذج كثيرة جداً ومعظمها ينتمي إلى المدرسة القومية العربية التي خرجت بين العمق التاريخي والفكر العلمي في تلمّسها لمنهاج جديد للإنسان العربي. ولا أقصد بالكتابات المعاصرة تلك التي سبقت أو تزامنت أو أرشدت الحركة القومية العربية في صعودها منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية، ككتابات «ساطع الحصري» و«ميشيل عفلق» و«سامي الدروبي» و«عبد الله عبد الدايم» وغيرهم، وإنما أعني بها الكتابات التي ترافقت مع انهيار التجارب القومية كالبعث والناصرية بعد عام ١٩٥٨ وحركة القوميين العرب ومتفرعاتها، وهي الكتابات التي نحت منحى جديداً باستهدافها لدراسة خصائص الشخصية العربية وسماتها القومية ومراحل تطورها الفكري والتاريخي. والجامع بين هذه الكتابات هو انطلاقها من أزمة الإنسان العربي المعاصر لتحليل تكوين الشخصية العربية. أي إنها حاولت أن تنفذ إلى الخلايا وهي تتمزق من الداخل ثم طرحت بدائلها في إطار المقارنات الحضارية بلغة العصر وبالكلمة التي تهيمن على روح هذا العصر أي التحليل العلمي.

اتجهت بصيرة «حافظ الجمالي» - مثلاً - (إلى تركيب الشخصية العربية وخصائصها السلوكية) جامعاً بين الملاحظة التاريخية الغنية وعلم النفس الاجتماعي التحليلي، فأبرز في سمات العربي ما يحده عن التطور الحضاري كالإغراق في التركز على الذات أو النزعة الفردية المصحوبة بالآنية الضيقة في التعامل مع الزمان. واتخذ من الأساليب التربوية في إطار الحرية كلازمة لها منفذاً إلى بديل حضاري جديد يعيد تركيب الإنسان العربي.

وعلى تفاوت جزئي في العديد من الدراسات التي تناولت الشخصية العربية نجد أنها قد حاولت نقد تخلّفنا بتمثل العوامل السلبية في تكويننا ومقارنتها بإيجابيات شعوب أخرى متقدّمة أو تقدمت بعد تخلّف. وهكذا يجد الإنسان العربي نفسه مدعواً لإعادة

صياغة ذاته عبر مناهج تربوية جديدة كما يطرح «الجمالي» أو عبر أيديولوجية ثورية كما يطرح «البيطار».

ضرورات البحث في جدلية التاريخ العربي الخاصة صعوداً وانهياراً:

ومأخذي على هذه الدراسات أنها - وقد انطلقت من تبين أسباب انحدار الإنسان العربي عبر تحليلها ومرافقتها لأزماته المختلفة، لم تعمد قط إلى مقارنة ذلك بتبين أسباب وكوامن صعود الإنسان العربي نفسه من قبل، أي من قبل أن يبتدىء التراجع والانحدار وذلك كشرط علمي لفهم التجربة كاملة في إطار وحدتها العضوية التاريخية وتحديد جدليتها وبالتالي تفهم آفاقها التحويلية. لذلك لم تدرج هذه الدراسات تجربة الصعود العربي في مقابل تجربة الانحدار ضمن معادلاتها في محاولات بعث الشخصية العربية. فانتهت بالضرورة ونتيجة لهذا الفراغ إلى طرح بدائل عامة هي من جملة ما يطرح عادة على نطاق المجتمعات المتخلّفة في العالم الثالث دون أن يكون لماضي هذه الأمة الذي يؤثر في بناء حاضرها أي خصوصية تميز أوضاعها التاريخية والقومية عن ما سواها. بذلك أفرغ الإنسان العربي من خصوصيات تجربته الوجودية واتجهت به معظم هذه الدراسات بعجلة لتحقيق انقلاب على أوضاعه ليتسنّى له دخول التاريخ المشترك للعالمية الحضارية المعاصرة. والتي بدأتها الحضارة الأوروبية منذ بداية القرن الماضي.

إنه ليتحتم منطقياً وليس علمياً فقط على أي منظّر لحركة التاريخ في سبيل الوصول إلى منطلقات التحرّك التاريخي للشعوب أن يحيط بحركة الأمة ضمن وحدتها العضوية التاريخية. عليه أن يبدأ دائماً من حيث تكون البداية، فكما يستحيل في العلوم الطبيعية فصل ظاهرة ما عن تاريخ نشاطها الحيوي ودراستها ضمن حالات الأعراض المؤقتة فقط، كذلك يستحيل فهم جدلية التاريخ العربي ومقومات وجود الإنسان العربي وتجربته الحياتية دون البدء بالتحليل السليم لنشوء الظاهرة التاريخية العربية في امتدادها من الصحراء إلى الاستواء على حضارات العالم التقليدية في النصف الجنوبي من البحر الأبيض المتوسط أو ما بين نهر السند شرقاً والوادي الكبير غرباً.

إذن لا يمكن بحث الانحدار السريع دون ربطه بذلك الصعود السريع جداً الذي (بهرت به أُمتنا العالم)، فليس الأمر كما يتراءى «للجمالي» في أن أمتنا قد استهلكت طاقتها الحضارية دفعة واحدة نتيجة ذلك الصعود السريع وإنما يكمن الأمر في سرعة الصعود

نفسه. فمن غير المنطقي النظر إلى تاريخنا في مراحله المجزأة بعيداً عن شموليته بمقدماتها ونتائجها.

يبدو للبعض أن الأخذ بالمقدمات التاريخية للتطور الذي عاشه الإنسان العربي سيقود إلى تثبيت مسلّمات غيبية لا يرغب الفكر العلمي المعاصر في التعامل معها ولا يريد أن يضطر في نفس الوقت إلى إنكارها، لذلك فإن كل التحليلات العلمية المعاصرة غالباً ما تكتفي بما أحدثته المرحلة المحمدية من قوى دفع وانطلاق دون التداعي في بحثها. أي التعامل مع المرحلة المحمدية كمقدمة قومية بعيداً عن متعلقاتها الغيبية. ويرى الكثير من كتّابنا في الاستجابة لتلك المقدمات الغيبية (النبوّة ونصر الله للمؤمنين) خطراً مباشراً يوقعه في أسْر التحليلات الغيبية للحركة التاريخية بما يزجّ بمفاهيم رجالات الدين السلفية ويجعلها بديلاً عن الفكر العلمي المنهجي المنظم.

غير أننا وبغضّ النظر عن هذه التخوّفات نرى أن تأويل أي ظاهرة لا يتحقق علميّاً أو عقليّاً - على الأقل - دون الأخذ بمقدماتها أيّاً كان تصور البعض لهذه المقدمات، وليس بالضرورة كذلك أن يأتي فهمنا لتلك المرحلة بعين الكيفية التي يريدنا البعض أن ننظر بها. فليس أخطر على الفكر الحر من أن يتجنّب تأويل ظاهرة ما تتعلق بمصيره أو يحاولها على نحو سطحي متعمّد لمجرد أن الطبيعة التاريخية لتلك الظاهرة لا تجد تحديداً مناسباً لها في قاموس المنطق العلمي المعاصر. بل سنكتشف في ثنايا هذه الدراسة أن فهمنا للتجربة المحمدية من الداخل هو المفتاح الصحيح لا لفهم تلك المقدمة التاريخية فحسب بل لفهم منهج الحدوث نفسه، أي إنّها تزودنا بما يرقى على تصنيفات المنطق العلمي المعاصر وتضع يدنا على المنهج الذي ضللنا إلى خارجه في البحث عنه وعن ذاتنا.

قلنا يرجع الأمر في تقدير «الجمالي» إلى أن أُمتنا قد عَلَتْ بسرعة فاستهلكت تفوّقها الحضاري كله وذلك خلافاً أو عكساً لأمة أُخرى تعلو أحياناً بدرجة متواضعة مع ميل متّصل إلى التقدم لتصل الاثنتان أخيراً إلى قطبين متناقضين أحدهما يمثل كل التخلف والآخر يمثل كل التقدم.

إذن فهو مقدارنا من الطاقة استهلكناه بإسراف ثم نعود اليوم لنبحث عن مصادر أُخرى لطاقة الدفع الحضاري.

يعتبر «الجمالي» الأمر كله عفوية قدرية: «لنقل إذن إن هذا التاريخ عفوي، جاء كما

اتفق للأقدار أن تصنعه، وكان نصيب الإنسان الفاعل المسؤول فيه معدوماً أو ضئيلاً. فإذا شئنا لهذا التاريخ أن يكتب من جديد فإن موقف الإنسان الواعي منه يجب أن يكون نقضاً تاماً له، ونفيه واستبعاده وعكس المعادلة التي نشأت عنه». وبالتالي يطرح «الجمالي» أمام الإنسان العربي فرصة (الاختيار بالوعي من جديد)، وباتجاه مركبات الحضارة العالمية الراهنة كطاقة بديلة وجديدة. هنا تنتفي الخصوصية القومية وتنتفي الخصوصية التاريخية.. ولكن ماذا في الأمر؟.. فاليابان اليوم وبعد تمثّلها في مدى خمسين عاماً فقط للحضارة العالمية تتحدث عن قوتها المعاصرة بأكثر مما تتحدث عن تاريخها.

ولكن هل صحيح أن الإنسان العربي قد استهلك تفوّقه دفعة واحدة؟ وهل كان ذلك الصعود تفوّقاً تاريخياً ذاتياً لقدرات الإنسان العربي تلاءم فيه فترة مع قيمه ثم فقده فيما بعد نتيجة لاختلال التوازي بين سلوك الإنسان العربي ومجموعة قيمه؟..

إن «الجمالي» الذي اتخذه كمثال حيّ لحالة المثقف العربي قد تصدّى بفكره لأزمة الوجود العربي التاريخية بما يصحّ أن يقال إنه تعبير عن مدرسة بعثية كلاسيكية أكثر علمانية، ولكن مع ذلك تبقى دراسات «الجمالي» نفسها تعبيراً عن معاناة المثقف العربي العلماني في تعامله مع مقدمات تاريخه العربي.

فهو قد تغنّى في بعض مقاطعه بصعود هذه الأمة وروحيتها العظيمة وفي هذا يقترب من رؤى الصوفية كما هي أمنيته أن يقضي بعضاً من وقته في مئذنة المسجد الأموي كما فعل «الغزالي»، ولكنه مع ذلك يجعل الأمر ماضياً لا تطول الوقفة لديه فيعود في مقاطع أُخرى مبدياً ألمه لعدم استمرارية التوازي بين الشخصية العربية وقيمها الروحية العظيمة مما أفقدها حيويتها. ولكنه لا يضع التوازي مع تلك القيم الآن شرطاً لازماً لإعادة بناء الإنسان العربي. إنه ببساطة يحاول أن يضعه إنساناً جديداً ضمن منظومة الحضارة العالمية الراهنة بعد تجريده من نزعة التركز على الذات والآنية الضيقة في التعامل مع الزمان.

أما العودة إلى تلك القيم فالأمر يحتاج إلى نبوة جديدة في تقديره وهو لا يكتب كنبي. ولكنه يطرح الأمر بالمدى الذي يتلاءم وجهد الحاضر. فإغفال «الجمالي» لتحليل مرحلة الصعود السريع قد جاء مشدوداً إلى الرغبة (الآنية) لمغالبة سلبيات تطغى على واقعنا عبر مناهج الحضارة العالمية الوضعية، فهو على الأقل يمارس من هذه الزاوية وبحق بصيرته نفسها نزعة آنية على مستوى رؤيته للتاريخ العربي. ولكن آنية «الجمالي» هي

أوسع في امتدادنا الزماني من آنية الآخرين، فآنيته تمتد في الماوراء لألف عام من تاريخنا بحثاً عن الإنسان العربي في مسيرة التيه والأزمات ولكنه لا يستطيع أن يمضي لأبعد من الألف عام لينطلق من هناك لأسباب تتعلّق بموقف الحاضر من ظاهرة الماضي الغيبية ولأسباب تتعلق بآنية الحاضر.

إن «الجمالي» بعثي مسلم - والبعث منظومة أفكار قومية انتقائية وليس عقيدة متميزة - فللبعثي أن يكون دينياً أو لا دينياً كما يريد شرط التزامه بالفكر القومي بدلالاته الاجتماعية. ولأن «الجمالي» مسلم فهو يصلّي الجمعة في جامع بدر في دمشق ويتحسر على أن رجلاً في حي الشيخ محيي الدين لا يعرف بالضبط متى انتقل الرسول إلى الرفيق الأعلى، ويأسف على وعي طالب بالصف السادس لا يعرف شيئاً عن بدر (المعركة). ولكنه - أي الجمالي - مع استشرافه على التاريخ الإسلامي وإعجابه به واستشهاده بمأثوراته لا يستطيع أن يتلمس أن لذلك القدر من مقدّمات التاريخ ما يفعله في حياة الإنسان العربي. إنه يهرب إلى الحاضر بسرعة فهو (يخشى) - «أن تقوده ملاحظاته إلى فرضيات قد تكون ميتافيزيكية بعض الشيء». وهكذا فإن منطلقاته «لن تكون بأية حال إلا منطلقات موضوعية، أو وضعية على الأصح..». فهو لا يعود إلى الماضي إلا حيث ولدت فيه سلبيات الحاضر ليفهم خصائص الشخصية العربية ثم يحاول علاجها وفق منهجية الحاضر.

أسهبتُ قليلاً في الحديث عن كتابات «الجمالي» ولكن كنموذج، فالمشكلة لا تختصّ به وحده ولكنها مشكلة الفكر الحضاري العلمي الراهن كله تجاه محركات دفعت بتاريخنا من قبل دون أن تكون عناصر فهمها وإدراكها على نحو (موضوعي أو وضعي) متوافرة في قاموس الحضارة العالمية الراهنة. إنها مشكلة منطقنا العلمي في عصر الفضاء مع تاريخنا الغيبي ومن هنا يأتي البتر الزماني. حتى كثير من الذين يؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره لا يستطيعون مدّ بصيرتهم إلى ذلك المحتوى الغيبي الذي تحرّك ضمنه تاريخُنا من قبل إلا على نحو خرافي أُسطوري فكيف يمكن استمداد ما انغلق فهمه في حياة أصبح العلم التطبيقي مدخلها في كل شيء؟. وفي مرحلة عقلية تغيرت مواصفاتها الفكرية؟. إن الأمر يبدو للكثيرين كفارق بين ما يعطيه العلم من معادلات موضوعية محددة بكامل شروطها التطبيقية - وهذا ما يأخذ به إنسان

اليوم - وبين ما يعطيه الغيب من تأملات ذاتية في جوف الأقدار. ومن هنا ما هي الضرورة التي تفرض إعادة بعث الإنسان العربي مرتبطاً باستمداده لروحية مرحلة غيبية مضت؟ بل ما الحاجة لذلك طالما أن مرحلة الحضارة الآن تقدم بدائل عملية واضحة؟.

إن المفكر العربي - الذي لا زال على إسلامه الدفين على الأقل - يعيش حالة انفصام حقيقية بين ولائه الداخلي لدينه وإعجابه بتلك الموحيات التي أخرجت أمّته من صحرائها وجعلتها تعتلي منصة الحضارة في العالم، وبين الاستحالة الموضوعية أن يستمد موحيات تلك الفترة بعد أن أفقدته الحضارة العالمية روحية الغيب وتحوّل الغيب إلى همهمات التكايا. وبعد ذلك كله ما الدليل أن تجربته تلك ستتكرر وقد أغلق الله باب النبوة؟

بعضُهم وجّه نقده لموحيات تلك الفترة وأدان استمرارها بأكثر مما ينبغي لها تاريخياً. بعضهم ميّز بين ما هو لله وما هو للعربي وبعضهم لم يميز فاختلط عليه الأمر في سياق النقد المراهق لتوترات الهزائم والنكسات.

كان ينبغي الوقوف طويلاً لدى تلكم الفترة ففيها تاريخ كبير قد صُنع، يتجاوز في تأثيره على العالم كل ما أعطته الفترات الأخرى، فإن كان ذلك التاريخ هو ثمرة العلاقة بين الغيب والعرب يصبح الأمر جديراً أكثر بالدراسة للوصول لا إلى خاصيته فقط ولكن إلى منطقه في سير الأحداث.

إن القول بأن للغيب أثره في تلك المرحلة يجعل من الغيب حقيقة عاشت في الأرض والتحمت بالمادة فحقّ على سكان الأرض أن يلجوا أبوابه لا بالكشف الصوفي وحده ولكن بعلم الأرض أيضاً، فالعجز عن تفسير الظاهرة لا يعطينا الحق بتجاهلها.

إن تاريخنا قد خضع لمعادلات خاصة واستثنائية جداً ولا زال خاضعاً لها، وقد أتيت بنصف الكتاب في المقدمة لأوضح علاقة الغيب بالحركة الموضوعية في الأرض، غير أننا وحين نحاول أن نفهم تلك المقدمة الأساسية من تاريخنا فهماً يبعد عنها محتواها الحقيقي فإننا لن نضل فقط في فهم تأثيرها الممتد إلى الحاضر وبالتالي نضل عن فهم الحاضر بل لن نصل في هذه الحالة إلا إلى ما وصل إليه أمثال «ماكسيم رودنسون» في كتابه «محمد» من نتائج سطحية ووهمية. وهي لن تفيدنا بشيء لا في وضع المنهج الحضاري البديل ولا في فهم سيرتنا التاريخية وخصائصها الوجودية.

قد جعل «رودنسون» من «محمد» لينين عربياً في غبر عصر الماركسية، فهو بتحليله

للعوامل التاريخية التي كانت تحرك القبائل العربية باتجاه وحدتها القومية قد جعل من «محمد» مفجّراً لاتجاهات التحول الديالكتيكي باستقطابه لهذه القبائل حول نبوّته. ولو استمر تحليلنا على سياق منطق ذلك المستشرق الزاخر بالوقائع الغنية حول الأوضاع الاجتماعية والفكرية في الجزيرة العربية وقتها لأضفينا على «عمر» بعض الصفات التروتسكية ولبحثنا عن ظاهرة ستالين في «معاوية». ولا يستطيع «رودنسون» أن يفهم الأمر خارج عبقرية «محمد» الذاتية والظروف الموضوعية التي نضجت لقيادته العرب. على الأقل لم يساير «رودنسون» الادعاء القديم بأن «محمداً» كان كاردنالاً خرج على طاعة البابا وأراد أن ينشىء بما عرفه من التعاليم المسيحية كنيسة عربية متميزة. قد جعله فقط عبقرياً عربياً وجد طريقه إلى التعاليم الدينية من حوله وعدّلها بطريقة تلائم التفكير العربي.

مشكلة «رودنسون» في تحليل تلك المرحلة الأساسية ليست هي مشكلة المستشرقين عامة فقط ولكنها أيضاً مشكلة الكثيرين من مثقفي العرب الذين لم تلامس آفاقهم حقائق تلك المرحلة التاريخية إلا من خلال ما بدا من تحرّكات على سطحها السياسي والعسكري لاتخاذها مادة لتحليلاتهم الموضوعية.

هؤلاء تناولوا الدفع الروحي كتجربة تعبوية فريدة من نوعها تفوق بها «محمد» على أساليب التعبئة الثورية في الحرب الصينية. لعلنا لو مضينا في السياق أكثر سنعرض لما أورده «فردريك سويتزر» حول تعمق «محمد» في دراسة العبرية وقراءاته في المخطوطات الآرامية. كل هذه الدراسات اتجهت لتفريغ تلك المرحلة عن محتواها الغيبي وظلت تدور لاهثة باحثة عن الأطر الموضوعية لما حدث وقتها ليسهل التحليل بمنطق العلم الوضعي فقط. كلهم احتار في ثقافة «محمد» الدينية، فالبعض جعله من كبار الدارسين للكتب الدينية اليهودية والمسيحية التي كانت تنتشر بيهودها وأحبارها ورهبانها في الجزيرة العربية وتطوقها شمالاً وجنوباً ثم عمدوا لإكمال حلقات التحليل بإضفاء العبقرية الذاتية على «محمد» بكيفية جعلته قائداً تاريخياً قادراً على التفاعل الفكري مع شروط التطور في مجتمعه، ثم أوضحوا قسمات المجتمع العربي وقتها وكيفية تحركه باتجاه وحدته الأمر الذي استجاب له «محمد». - ١ - [خصائص النبوّة الخاتمة والكتاب الخاتم وعالمية الأميين].

لم يشطّ المثقفون العرب بالطبع كما شطّ المستشرقون فلكل بيئته الفكرية والحضارية

المغايرة غير أن نقاط اللقاء بين الفئتين تكمن في استمدادها للعلمية الوضعية أساساً للتحليل التاريخي، وبذلك نفي العنصر الغيبي في التجربة المحمدية وبطرق متباينة تبعاً لطبيعة المحللين. وللتأكيد على نقاط الالتقاء العلمية الوضعية فإني لا أرى أن هناك مقدّمة يمكن أن تتصدر كتابات «رودنسون» و«سويتزر» أقرب من تلك التي وضعها «مصطفى طلاس» وزير الدفاع السوري لكتابه «الرسول العربي وفن الحرب» فقد أراد «طلاس» أن (يبرز الأفق الاستراتيجي لغزوات الرسول العربي وأعماله الحربية وإنشائه أول جيش عقائدي في التاريخ وذلك حسب آخر معطيات العلم العسكري الحديث) ولهذا فقد توخى في تلك الدراسة (إبراز هذه الناحية وتبيان المستوى الرفيع الذي بلغه الرسول العربي في هذا المجال). (كما حاولت مجتهداً تفسير أعمال الرسول العربي الحربية والسياسية تفسيراً موضوعياً علمياً).

• وأورد «طلاس» حديثاً له جرى مع النائبة العمالية «مرغريت ماكاي»: «قالت لي: لماذا يفاخر الشيوعيون بأنهم أول من أدخل السياسة إلى القوات المسلّحة؟ إن الذي قام بذلك بالفعل هو كرومويل. فأجابتها - مع احترامي الشديد لآراء المؤرخين الإنكليز ولآراء المؤرخين الماركسيين نقول بكل فخر إن الرسول العربي هو أول قائد أدخل السياسة إلى الجيش وكان جيش الثورة الإسلامية يدين بعقيدة الإسلام».

أراد «طلاس» أن يكتب (تاريخ الرسول العربي بروح العصر وبلغة القرن العشرين). وأراد «رودنسون» نفس الشيء من منطلق مختلف واستند «سويتزر» على نفس المعطيات. والكل يبحث في النهاية عن موضعة تلك التجربة علمياً ضمن الأُطر الحديثة للتحليل التاريخي.

أما نحن فنضع جانباً هذه المنهجيات لنعود إلى دراسة تلك المرحلة ضمن منطقنا في رصد التفاعل بين الغيب وقوى الواقع الموضعي لنقيم التجربة كمسيرة للفعل الإلهي في الأرض ولنتابع نتائج هذه المعرفة التي تتجلى بظواهرها المادية في حياتنا.

إن المقدمة التي سقناها حول قوى الغيب المحركة وأثرها في التجربة الموسوية وعلاقتها بالتجربة الإسرائيلية هي مفتاح هام لفهم الكيفية التي طرح الله بها منهجاً مميزاً لحركة التاريخ العربي بحيث حمل هذا التاريخ خصوصية لا زالت تفعل فيه وتؤثر. فعلينا أن نبتدىء حيث ابتدأ الغيب وأن نمدّ بصيرتنا إلى نتائجه إذ يستحيل فهم الحاضر الآني

بالذات دون متابعة السلسلة من أولها.

إن قولنا بـ (قدرية عفوية) صنعت مقدمة التاريخ العربي، لم يكن الإنسان العربي بإزائها فاعلاً ولكن منفعلاً، وقولنا إن السماء قد منحت كلمتها للعربي ودفعت به إلى خارج صحرائه... مثل هذه الشهادات تحمل في جوهرها إدانة ضمنية لقوى الغيب التي حرّكت ذلك التاريخ. فهناك تبعات لازمة للخروج القدري العفوي بحيث يبدو وكأن الله قد ألقي بالعربي في وجه العالم ثم تركه يصارع الأمواج وحده، أو كأن الله قد بدأ بالعربي عملاً ثم لم ينجزه أو يدفعه إلى نهاياته، أو لا يعاني الإنسان العربي الآن وعاني في الماضي من انتقام العالم لخروجه بالإسلام. كأننا نقول كان الأحرى بالعربي أن يخرج إلى العالم بعد معاناة ذاتية طبيعية يصنع فيها لبنات حضارته الخاصّة ثم يحقق تمدّده من خلال التفوّق الحضاري كما فعل «الاسكندر المقدوني» وليس من خلال الفتح العسكري. وقتها كان يمكن للعربي أن يحقق بتطوره الذاتي التدريجي شروط الثورة الصناعية على نحو تاريخي متقدّم في العصر العباسي.

إن للتاريخ العربي مقدمات ومسيرات تستعصي على التحليل العلمي الوضعي، وكل ما يقال الآن عن قدريّة عفوية يصطدم بحقائق الأمور كما كانت وكما هي نتائجها الآن، والبديل عن هذه الافتراضات ليس في نقدها فقط ولكن في الكشف برؤية واضحة عن النهج الإلهي الذي اتخذه التاريخ العربي بخصوصية متميزة. ولن نردد هنا أقوالاً سلفية أو أسطورية وإنما سنتجه إلى ربط الأمور بحقائقها الواضحة كما هي في مقدورنا.

لا يهمنا الأمر هنا بوصفه (معجزة) ولكن تهمنا مقدمة التاريخ العربي بوصفها ظاهرة تاريخية غير طبيعية نتصدى لبحثها أملاً في فهم نتائجها غير الطبيعية بالضرورة فيما أثر ويؤثر على الإنسان العربي في ماضيه ومستقبله. فإذا كان القدر قد تدخّل في البداية فهل كف عن التدخل فيما بعد؟ وإذا كان قد صنع المقدمة فهل تخلّى عن النتائج المترتّبة عليها؟ وكيف يحكم هذا السياق العريض؟.

إنني لا أفعل هنا أكثر من إخضاع ما هو غير طبيعي في مقدمة التاريخ العربي إلى الاكتشاف النقدي محاولاً فهم مبدأ العلاقة بين قوى الغيب وأثرها في تشكيل الظاهرة التاريخية العربية المتميزة. وأحاول أن أصل عبر التحليل نفسه إلى النتائج المنطقية المنعكسة حاضراً على مصير الإنسان العربي ومستقبله.

من هنا بالذات فإني أقدر أن كل المحاولات التحليلية الوضعية التي بدأت بالإنسان العربي وقد استوى على ظهر حضاري معين وانتشر على سطح جغرافي محدد دون أن تأخذ في الاعتبار المرحلة التاريخية الاستثنائية في تكوينه، تكون قد أغفلت أهم بُعد في تكوين الشخصية العربية وبالتالي اتجاهاتها التاريخية ومستقبلها.

إن البحث في علاقة التاريخ العربي - كظاهرة تاريخية غير طبيعية - بقوى الغيب لن يقف بنا في حدود الفهم الجزئي للظاهرة التاريخية فقط بل سيقودنا منهجياً إلى معرفة أن الحركة المادية الظاهرية للأشياء في هذا العالم تتلبس في الواقع ما هو أعمق من ظاهرها، أي امتداد الزمان والمكان امتداداً غيبياً، وذلك على نسق الحكمة التي بعث «محمد» ليعلمنا بها. «فمحمد» ليس مجرد مقدمة قومية للتاريخ العربي ولكنه منهج كامل في فهم الحركة الكونية بأشكالها الطبيعية والتاريخية، وقد كانت رسالته نظرياً وعملياً هي مقدمة أخذنا بحكمة الأحداث لا في مواضعها الجزئية ولكن في امتدادها الغيبي. فحين نضيع الحقيقة المحمدية فإنما نضيع أنفسنا ولا نعود ندري ما يجري فينا وبنا ومن حولنا إلا في الحدود السطحية الجزئية.

البُعْد التاريخي للرسالة المحمديّة:

جاء محمد كآخر الأنبياء ليوحّد شعباً من القبائل ويدفع بهم إلى خارج الصحراء بعد أن حمّلهم كلمة الله. وكلمة الله ليس كما يراها كثير من الناس في حدود ما شرع من عبادات ومعاملات، وإلا لكفى محمداً تلك الحنيفية الإبراهيمية التي اتخذها محوراً لعباداته في غار حراء ولمدى أربعة عشر عاماً قبل الرسالة. بل كانت كلمة الله ولا زالت تلك الحكمة العريضة الشاملة التي ننفذ من خلالها إلى الفهم الكوني بشكل تستقطب معه كل استعدادات الإنسان وكمالاته الذاتية (ربّنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلّمهم الكتاب والحكمة ويزكّيهم إنّك أنت العزيز الحكيم) البقرة: ١٢٩ وأول معارج هذه الحكمة أن نتبين موقع الرسالة المحمدية في إطار السياق التاريخي لعلاقة الغيب بالأرض كما يطرحها القرآن نفسه.

كانت كلمة الله من قبل معهودة لبني إسرائيل وقد أوضحنا في الصفحات السابقة عمق تلك الكلمة وكيفية التنشئة الإسرائيلية عليها منذ التدريب الموسوي بالأسلوب

الإرشادي الإخباري وصولاً بهم إلى المعركة ضد «جالوت» ثم مرحلة الخلافة ضمن دولة «داوود» و«سليمان». كانت تلك (مرحلة التفضيل) التي حملت بني إسرائيل إلى قلب مشرق الرسالات. والسياق في النصف الأول من سورة البقرة يوضح أبعاد التجربة بكاملها سلباً وإيجاباً. ثم يأتي التحوّل بعد أن استهلكت مرحلة التفضيل الإسرائيلي كل إيجابياتها ومعانيها - كما سنوضّح في الصفحات القادمة - يأتي التحول - ضمن ظروف تاريخية مغايرة - لصالح شعب آخر يتعهد كلمة الله وحكمته. هذا الشعب كان شعب «محمد» في وسط الجزيرة العربية.

تأتي آية الانتقال من المرحلة الإسرائيلية إلى المرحلة العربية في سياق السرد التاريخي وتواصله الزمني في سورة البقرة، فبعد أن أوضح الله أبعاد التجربة الإسرائيلية وكيف أفرغت عن إيجابياتها الإلهية وتحوّلت إلى النهج الاصطراعي المعاكس لروحية السلام ومنهجية الخلق الكوني أورد الله آية الانتقال إلى المرحلة البديلة المغايرة ممهداً للدخول في التجربة العربية المحمدية: (ما يودّ الّذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزّل عليكم من خير من ربّكم والله يختصّ برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم. ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أنّ الله على كلّ شيء قدير. ألم تعلم أنّ الله له ملك السّموات والأرض وما لكم من دون الله من وليّ ولا نصير) البقرة: ١٠٥ - ١٠٧.

وليس يهمنا سبب النزول كما هو شأن المفكرين التقليديين في التفسير ولكن يهمنا موقع الآية ضمن إعادة ترتيب آيات الكتاب كما أمر بها الرسول في آخر أيامه، فنسخ التفضيل الإسرائيلي بالعربي يأتي في سياق السرد التاريخي ضمن سورة البقرة ويمهد لهذا الانتقال، وحالة النسخ يشير إليها الله بأنها خير من الحالة الأولى أو مثلها، وبذلك يضع التجربة العربية في مصاف أرقى وأفضل من التجربة الإسرائيلية أو مثلها على الأقل ويعود بالأمر إلى مطلق قدرته أي قدرته المطلقة في جعل العرب (الأميين) ضمن ذلك المصاف الأرقى أو المماثل، ولا يدع الله مظاناً مفتوحة للتشكيك في هذه المميزات التي يضفيها على التجربة المحمدية العربية: (ألم تعلم أنّ الله على كلّ شيء قدير. ألم تعلم أنّ الله له ملك السّموات والأرض وما لكم من دون الله من وليّ ولا نصير) البقرة: ١٠٦ - ١٠٧.

فالله بقدرته الناسخة لأوضاع سابقة وبهيمنته المطلقة في السماء وفي الأرض يتولّى

التجربة البديلة وليّاً ونصيراً. وتبتدىء آية النسخ في مطلعها بردّ الفضل العظيم الذي صدر عنه التفضيل الإسرائيلي السابق إلى الله، ثم يوضح أن التفضيل البديل يأتي في شكل خير ورحمة يفوق ما أنزل من خير سابق إن لم يكن يماثله. من هنا يأتي الأمر عظيماً وكبيراً منذ البداية، إذ أودع الله في جوف هذه التجربة البديلة ما لم تستطع أن تتحمله التجربة الإسرائيلية في كل مراحل تدرجها التاريخية، وعقد لها ما يفوق في تنزلاته ما عقد للأنبياء الكثر من بني إسرائيل بحيث يبدو في سياق سورة البقرة وفي الانتقال من نصفها الأول تمهيداً للتجربة المحمدية العربية أن المعاني المودعة في تجربة بني إسرائيل برمّتها لم تكن سوى مقدمة للحدث المحمّدي. فكيف يكون إعداد محمد نفسه على تملك ناصية المنهج الكوني وقد رأينا مشقة الإعداد الموسوي؟ وكيف يأتي إعداد أُمته وقد رأينا كيفية الإعداد الإسرائيلي من الخروج من مصر وإلى دخول بيت المقدس وأحكام الأستخلاف؟ وكيف يكون سياق التاريخ لدى هذه الأمة؟.

قد أكّد الله على توليه الأمر منذ البداية إذ لن يدع الكون لتعبث فيه القوى المضادة لنسيجه الخلقي، فأوضح أنه بقدرته سيطرح العرب بديلاً على طريق الإنسانية جمعاء (كنتم خير أمّة أخرجت للنّاس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون) آل عمران: ١١٠. فهناك إعداد إلهي لمحمد وهناك إعداد إلهي للعرب فكيف اتجه الإعداد في كلّيته وإلى أين يسير؟ وإلى أي مدى استطاعت التجربة المحمدية العربية أن تحمل عمق الكلمة الإلهية وتستجيب بالوعي لها؟

كانت التجربة ولا تزال كبيرة جداً. لذلك لم يكن من شأنها أن تفرغ في مرحلة واحدة. هناك وضعت أسس الانطلاق وركزت دعائم البناء لتوضيح أبعاد المنهج الإلهي في التجربة البشرية الوجودية بأسرها. قد امتدت التجربة الإسرائيلية قروناً من الأنبياء، أما التجربة المحمدية العربية فقد كثّفت قواها في أقل من ربع قرن بعامين لذلك فهي تجربة مثالية ومتفوقة بالمقارنة مع التجارب السابقة، تحتوي ما احتوته تلك التجارب ولكن يضاف إليها عنصر القوة والاستزادة.

بدأ الإسلام (غيبيا) دون تدرج من عالم الحس:

في التجارب السابقة والإسرائيلية بالذات لاحظنا جيّداً كيف أن الله قد تدرج بالإنسان

ليصبح قادراً على التفاعل والاستجابة لفعل الله في مسيرة الحركة الطبيعية والبشرية وأوضح له أبعاد الهيمنة الإلهية في الزمان والمكان ضمن تقدير دقيق. ورأينا كيف أن الله قد أوضح للإنسان ضرورة أن يأتي تصرفه في تجربته الوجودية مطابقاً لمنهاج الخلق الكوني القائم على الرحمة والتسخير، فيضيف الإنسان فعله إلى فعل الله، وينسج على قاعدته الكونية وهو على وعي تام بوجود الله المطلق فيما تقوم به الأشياء، دون اتكالية قدرية تفرغ الفعل الإنساني عن معناه الموضوعي. ورأينا أن النتيجة النهائية هي الوصول إلى فلسفة السلام الإلهية الكونية كنقيض لفلسفة الصراع في الحضارات البشرية.

هذا الدرس نفسه كان ماثلاً أمام التجربة المحمدية العربية منذ بدايتها، بل كان عنوانها الأساسي حين نزلت أُولى كلمات السماء إلى غار حراء للجمع بين القراءتين في قراءة كونية واحدة أي إن الله قد ابتدأ مع «محمد» بدرس كان نهاية الدروس لدى آخرين. بحيث إن مسار التجربة المحمدية العربية فيما بعد قد جاء تطبيقاً لهذا الدرس وتشخيصاً له وتحليلاً، أي الجمع بين الغيب والواقع أو فعل الله الآني بقدرة التسخير المطلقة في الحركة.

من أول يوم نزول القرآن بهذه السورة حدد «لمحمد» ولتجربته موقعه السلوكي في الفعل ليس كذات متميزة ولكن كذات متّحدة بمنهج الله في الحركة الطبيعية والبشرية ومستهدية بالنهج الإلهي الكوني.

كانت عظمة «محمد» السلوكية في أنه نَفَذَ من أول يوم إلى أعماق الروح التوحيدي فلم يصبح في نظر نفسه قائداً عبقرياً يؤلف بين مجموعة من القبائل ضمن وحدة قومية كما يحلو لبعض المعاصرين القول وإذاً لادّعى مجداً شخصيّاً، غير أنه وباعتباره واعياً لتحركه بإرادة الله التي قادت خطاه إلى حراء، قائماً بهذه الإرادة كما تقوم كل الكائنات، فلم يظهر للناس من أعماله ما يؤكد على أي جانب ذاتي في تكوينه. كان «محمد» يتمثّل إرادة الله وحكمته التي بعث بها ليعرّف عليها الناس، وكم كانت تجربته صعبة في هذا المجال ولكنها كانت أعظم تجربة لإنسان في التاريخ.

توضح التجربة العربية المحمدية منذ بداياتها القرآنية في حراء وضمن كل سلوكياتها العملية في المجتمع أن فعلاً إلهياً هو فوق كل الشروط الموضوعية للزمان والمكان قد تحقق بشكل واضح. وإن القول الإلهي الذي ترافق وكل الخطوات العملية

كان مؤشراً على وجود الفعل الإلهي الخارق في التجربة المحمدية العربية.

٢ - المفارقة الإعجازية بين المعرفية القرآنية والوعي الإحيائي العربي:

فالقرآن كوعي مفهومي معادل للحركة الكونية كان محمولاً فكرياً بأكثر مما تعكسه البناءات الاجتماعية للوعي المفهومي العربي وذلك بمنطق التحليل العلمي نفسه في تحديد العلاقة بين البنى الفكرية وأسسها المادية. كما أنه كان في نسيجه وبلاغته أكبر من أن تتفتق عنه العبقرية العربية ضمن مجالها اللغوي الفصيح، فهو أرقى من كل الاستعدادات العربية على مستوى المعنى المفهومي وعلى مستوى البناء اللساني[٢].

وتترافق معجزة القول الإلهي هذه مع معجزة الفعل الإلهي في واقع الحركة الاجتماعية والتاريخية. فإذا كان للمستشرقين عذرهم في أنهم لا يستطيعون التعرّف بدقة على جوهر المعاني القرآنية والإنشاء اللفظي اللساني فليس لهم أدنى عذر في اعتقادهم أن الشروط الموضوعية لتركيب المجتمع العربي الجاهلي كانت مهينة لظهور قائد قومي، فالتكوين الاجتماعي للعربي وقتها كان يحول بالضرورة دون أي مركزية حول قبيلة أو فرد ولو كانت هذه القبيلة قريش، ولو كان هذا الفرد من بني هاشم، حتى أن «رودنسون» لم يستطع أن يفسر اتجاه الأوس والخزرج إلى بيعة محمد إلا بقوله إنه قد حدث ما يشبه المعجزة.

كان الله في كل التجربة المحمدية العربية متجاوزاً بقدرته المطلقة لما يعطيه الواقع العربي وقتها زماناً ومكاناً. بدا الأمر في سرعته وتواصله ونجاحاته كعلاقة جوهرية بين الغيب وواقع الحركة الظاهري فما حدث كان هو الترافق أو الوحدة بين القول الإلهي والفعل الإلهي وهذه الوحدة هي التي حملت التجربة منذ بداياتها ولا زالت تحملها.

قد استهلكت التجربة مع بني إسرائيل قروناً ليصلوا إلى قمة التفاعل مع الله في معركة القلة المؤمنة ضد «جالوت» وجنوده ومن بعد أن تنزلت عليهم آيات بينات فقد بدأوا في مواجهة «موسى» بالقول: (قالوا أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا قال عسى ربّكم أن يهلك عدوّكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون) الأعراف: ١٢٩.

أما التجربة المحمدية العربية فقد حققت انطلاقها التوحيدي منذ سنواتها الأولى مكرّسة التفاعل مع الله على نحو وثوقي. كان «محمد» في المدينة يستعجله قومه للقتال ويقولون له: «لن نقول لك اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ها هنا قاعدون، بل اذهب أنت

وربك فقاتلا إنا معكما مقاتلون».

وبهذه الروح اتجه العرب إلى معركة جالوت الثانية أو المعركة التي تماثلها في تركيبها ومعانيها. كانت تلك معركة «بدر الكبرى» حيث أوضح الله فعله بما لا يقبل الإنكار. لم يتقاعس أحد ولم يقل أحدهم لا طاقة لنا اليوم بمكة وجنودها كانوا (٣١٤) مسلماً في مقابل (٩٥٠) من قبائل مكة الوثنية. منهم (٨٣) من المهاجرين و (٦١) من الأوس و (١٧٠) من الخزرج. ونظرة إلى هذا التقسيم الجغرافي توضح لنا أن قوى المحاربين المحترفين في جيش المسلمين لم تكن تتجاوز من فيهم من المهاجرين المتحدرين من أصلاب مكة بجفاف صحرائها وقسوة صخورها وتنشئتهم على صهوات الخيل ومصارعات البرية ورمي النبل ومراتع السيوف.

أما أهل المدينة فقد غلبت عليهم صفة الاستقرار الحضرية في المزارع، لم تفتل المعارك الصحراوية عضلاتهم ولم تجفف الصحراء طباعهم سوى حروب داخل يثرب كانت فيما بينهم.

في المقابل كان هناك (٩٥٠) من رجال مكة الأشداء. حقاً قد ألقت إليهم مكة بفلذات أكبادها. كان الفارق في الحشد البشري بنسبة (١) وثني مكي إلى (٠,٣) مسلماً، غير أن الفارق كان أكبر على مستوى المراس والتدريب. وفارق جوهري آخر إذ جاءت قبائل مكة تعتلي صهوات (٢٠٠) من الخيول المدربة في مقابل حصانين فقط في جيش المسلمين أي نسبة (١) إلى (٠,٠١) وهذه نسبة في القوى الحاملة لم يعرفها تاريخ معركة من قبل لمن يدرك قيمة الحصان في الهجوم والمبارزة. وعلى مستوى الإبل يتضح فارق آخر، فجيش المسلمين إن أسميناه جيشاً لم يكن يملك سوى (٧٠) في مقابل (٣٥٠) للقوى المقابلة أي بنسبة (١) إلى (٥)، أما السيوف فكانت نادرة في صفوف المسلمين وقد قطعوا سيراً على الأقدام كما قطع جيش جالوت من قبل (١٦٠) ميلاً من يثرب إلى بدر.

كان الرسول يترقب التدخل الإلهي الفوري فهو يدري إمكانياته الموضوعية ويدرك جسارة القبائل التي نشأ ضمنها والتي أتت زاحفة عليه «اللهم أنجز لي ما وعدتني، اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تُعبد في الأرض». ومن بلاغته وضع الأمر في موضعه فلم يقل هذا الجيش من أهل الإسلام بل قال العصابة. وكان «سعد بن معاذ» أكثر قلقاً فنجده يشرع في الإعداد قبل المعركة لإجراءات ما بعد الهزيمة التي كان يتوقعها. بنى

للرسول عريشاً يتلاءم وفرص الانسحاب في الشمال الشرقي لميدان القتال وضرب حوله نطاقاً من فتيان الأنصار لتأمين الانسحاب نحو المدينة.

وكان «أبو بكر» يراقب ببصيرته الثاقبة إلحاح الرسول في التوجه والدعاء وزحف إبل قريش وجيادها فيهيب بالرسول: «كفاك يا نبيَّ الله - بأبي أنت وأمي - مناشدتك ربك فإنه سينجز لك ما وعدك». والتهبت المعركة ويتخلى الرسول عن كل الترتيبات التي فرضها «سعد بن معاذ» ويقتحم الميدان يتبعه فتيان الأنصار وهو يردد: (سيهزم الجمع ويولّون الدّبر. بل السّاعة موعدهم والسّاعة أدهى وأمر) القمر: ٤٥ - ٤٦.

كان رجل سيف وقتها وكانوا يلوذون به، وكما قال علي: «إنا كنا إذا اشتد الخطبُ واحمرّت الحدقُ اتقينا برسول الله فما يكون أحدٌ أقرب إلى العدو منه وقد رأيتني يوم بدر ونحن نلوذ برسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم وهو أقربنا إلى العدو».

وانتهت بدر كما انتهت معركة جالوت. كان الله في الحالتين قائداً للقلة الصابرة: (فلم تقتلوهم ولكنّ الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا إنّ الله سميع عليم) الأنفال: ١٧. أتى النصر متجاوزاً سُنَن الزمان والمكان وكافة الشروط الموضوعية تدخلاً إلهياً واضحاً في مسيرة الفعل البشري المؤمن. كانت تلك معركة الجمعة ١٧ رمضان في السنة الثانية من الهجرة.

كانت تجربة بدر درساً أولياً للقلة المسلمة يماثل الدروس التي أُلقيت على «موسى» أي الامتداد بالوعي من ظاهر الحركة إلى خلفياتها وأبعادها، ومن أشكالها الموضوعية إلى حقائقها.

إن وعينا العلمي المعاصر لا يستطيع أن يتعامل مع الحركة وظواهرها ونتائجها إلا تعاملاً مشروطاً بمواصفاتها المادية والواقعية، وهذه فكرة إنسانية عامة جاء الدين ليمنحها عمقها الكوني بوضع الفعل الإنساني في قالب التأثير الإلهي المطلق ليتبين الإنسان علاقاته الكونية عبر الله. وقد أوضحت بما فيه الكفاية استواء الفعل البشري على قاعدة الفعل الإلهي الخلاّق مع تمييز أبعاد كل فعل.

فليس وارداً في فهمنا أن ننفي المادية بالغيب أو أن ننفي الغيب بالمادية، فهذا أمر يصدر عن خلط في العقل البشري. وقد أمر الرسول بالجمع بين القراءتين لإدراك الأبعاد الحقيقية للأمور عوضاً عن مسيرة الإنسان الذاتية في عزلته. نحن إذن لسنا غيبيين بالمعنى

الذي تنفي به الواقع الموضوعي للحركة المادية، فلولا هذا الواقع الموضوعي لم يكن ثمة مبرر لقتال أصلاً لا في جالوت ولا في بدر ولما كان هناك داعٍ لاختبار استعدادات العصابة المؤمنة في الحالتين، غير أن الله لا يريد أن يسدل السُّنَن الكونية ومقاييسها المنطقية حجاباً نهائياً بينه وبين الإنسان وإلا لانحرف الإنسان بمصيره.

كانت معركة بدر هي معركة الوجود الإلهي في الفعل البشري والطبيعي دون إلغاء لهذا الفعل أو نفي له، وقد أوضح الله الأمر على نحو جليّ في قوله: (ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة فاتقوا الله لعلكم تشكرون) آل عمران: ١٢٣ غير أنه وخلافاً لمعاني تلك المعركة في إعداد المؤمنين وفق المقتضيات العملية والنظرية للمنهج الإلهي يعدد «مصطفى طلاس» في استنتاجاته عن معركة بدر الأسباب الموضوعية للانتصار:

«أسفرت معركة بدر عن هزيمة ساحقة لقوات المشركين وقد استشهد من المسلمين أربعة عشر رجلاً وخسر المشركون سبعين قتيلاً وسبعين أسيراً. ويمكننا أن نعزو أسباب هذا النصر الحاسم إلى العوامل الآتية:

١- ارتفاع الروح المعنوية لدى جنود الثورة الإسلامية لأنهم كانوا يقاتلون عن إيمان وعقيدة من أجل رفع راية الإسلام.

٢- انضباط المسلمين الشديد وتمسّكهم بتعليمات الرسول العربي وتنفيذ أوامره وتوجيهاته.

٣- قيادة الرسول العربي الحكيمة لرجاله ومساهمته في المسير أولاً وفي الاستطلاع ثانياً، ثم في خوض المعركة ثالثاً جنباً إلى جنب معهم وفي مواجهة الأعداء مباشرة.

٤- الاستماع إلى أهل الرأي والمشورة من رجاله والأخذ بآرائهم إذا رآها مفيدة للمعركة.

٥- اتباع أسلوب جديد في المسير وتشكيل الأرتال لا يختلف عما هو متبع الآن.

٦- إن تطبيق الرسول العربي أسلوب الصفوف في معركة بدر كان أسلوباً جديداً وعاملاً مهمّاً من عوامل انتصاره على المشركين، والتاريخ العسكري يحدثنا بأن سرّ انتصار القادة العظماء هو أنهم طبقوا أساليب جديدة في القتال غير معروفة من قبل»[٧]. وعلى نفس النهج الوضعي حلل «طلاس» غزوة الخندق أو غزوة الأحزاب أو معركة الدفاع عن المدينة وردّ النصر فيها إلى المخططات الوضعية التي تفتقت عنها عبقرية «سلمان

الفارسي» في حفر الخندق وإلى الموقع الذي اتخذه المسلمون وإلى الأحوال المناخية السيئة. قد غاب الله عن المسرح تبعاً لتحليل «طلاس» العصري. وفات «طلاس» أن يرجع إلى القرآن وهو يورد كلمات «أبي سفيان» آمراً قومه بالارتحال:

«.. يا معشر قريش: إنكم والله ما أصبحتم بدار مقام، لقد هلك الكُراع والخف وأخلفتنا بنو قريظة وبلغنا عنهم الذي نكره ولقينا من شدة الريح ما ترون، ما تطمئن لنا قدر، ولا تقوم لنا نار، ولا يستمسك لنا خباء فارتحلوا إني مرتحل..». وهكذا ارتحلت قريش وتبعته غطفان بعد أن حشدوا (١٠٠٠٠) مقاتل في مقابل ما لم يزد عدده على(٩٠٠) من المسلمين الصابرين. كانت المعركة في حجمها أكبر بكثير من طاقة المسلمين فتولأهم الله ولياً ونصيراً:

(يا أيها الّذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءتكم جنود فأرسلنا عليهم ريحا وجنودا لم تروها وكان الله بما تعملون بصيرا. إذ جاؤوكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنّون بالله الظّنونا. هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا. وإذ يقول المنافقون والّذين في قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله إلا غرورا. وإذ قالت طائفة منهم يا أهل يثرب لا مقام لكم فارجعوا ويستأذن فريق منهم النّبيّ يقولون إنّ بيوتنا عورة وما هي بعورة إن يريدون إلا فرارا. ولو دخلت عليهم من أقطارها ثمّ سئلوا الفتنة لاتوها وما تلبّثوا بها إلا يسيرا. ولقد كانوا عاهدوا الله من قبل لا يولّون الأدبار وكان عهد الله مسؤولا. قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل وإذا لا تمتّعون إلا قليلا. قل من ذا الّذي يعصمكم من الله إن أراد بكم سوءا أو أراد بكم رحمة ولا يجدون لهم من دون الله وليّا ولا نصيرا. قد يعلم الله المعوّقين منكم والقائلين لإخوانهم هلمّ إلينا ولا يأتون البأس إلا قليلا. أشحّة عليكم فإذا جاء الخوف رأيتهم ينظرون إليك تدور أعينهم كالّذي يغشى عليه من الموت فإذا ذهب الخوف سلقوكم بألسنة حداد أشحّة على الخير أولئك لم يؤمنوا فأحبط الله أعمالهم وكان ذلك على الله يسيرا. يحسبون الأحزاب لم يذهبوا وإن يأت الأحزاب يودّوا لو أنّهم بادون في الأعراب يسألون عن أنبائكم ولو كانوا فيكم ما قاتلوا إلا قليلا. لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا. ولمّا رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله وما زادهم إلا إيمانا وتسليما. من المؤمنين

رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدّلوا تبديلا. ليجزي الله الصّادقين بصدقهم ويعذّب المنافقين إن شاء أو يتوب عليهم إنّ الله كان غفورا رحيما. وردّ الله الّذين كفروا بغيظهم لم ينالوا خيرا وكفى الله المؤمنين القتال وكان الله قويّا عزيزا. وأنزل الّذين ظاهروهم من أهل الكتاب من صياصيهم وقذف في قلوبهم الرّعب فريقا تقتلون وتأسرون فريقا. وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضا لم تطؤوها وكان الله على كلّ شيء قديرا) الأحزاب: ٩ . ٢٧.

إذن قد ردّ الله الذين كفروا بغيظهم لم ينالوا خيراً وكان الله قوياً عزيزاً ثم أنزل الذين ظاهروهم من أهل الكتاب من صياصيهم وقذف في قلوبهم الرعب ومكن المسلمين منهم، أولئك الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه، وأورثهم الأرض والديار والأموال.

وتتلاحق آياتُ الله في كل معارك المسلمين ضمن الفترة المحمدية لتؤكد للمؤمن الوجود الفعلي لله في مسيرته ولتحقق ذلك التطابق بين فعل الله وفعل العبد وفي سياق تربوي ضمن منهج الكونية الإلهية الشاملة. ظلّ الله ينبّه المسلمين إلى جوهرية هذه العلاقة بينه وبينهم ليجعل همهم صب طاقاتهم في دائرة الجهد الذي يضعه لهم محذراً لهم دوماً عن النكوص إلى الذاتية الفردية وتصور فعلهم في مقدمة الفعل الإلهي لا ضمنه. كانت تجربة «موسى» وبني إسرائيل يعاد تطبيقها ضمن وقائع الإيمان العربي وسلوكيته. وآيات القرآن كلها في سردها لهذه المواقف تعطي الدلالات على الوجود الإلهي في مسيرة الفعل المؤمن وتوضح وتحذر من نتائج الانفصال عن الوعي بهذا الارتباط كما حدث في أُحد وكما حدث يوم حنين.

فمن بعد بدر شمخ البعض في يثرب بانتصاره على مكة وقبائلها وما كان ذلك ممكناً قطّ في تاريخ المنطقة. قد غفل بعض المسلمين قليلاً عن المعنى الإلهي لمعركة بدر وعن المعنى الغيبي الحقيقي لها كما غفل «طلاس» وغيره فتعلقوا بذواتهم ومنجزاتهم فأقحمهم الله في تجربة أُحد وحماهم بعد ضعف وانكسار.. ثم بعد أحد وبعد مرور قرابة السنة عليها كرر الله درس بدر في الخندق يوم بدّد الأحزاب بالريح وبسطوته ومزق المنافقين واليهود. ومن ثم أعاد درس أُحد في حنين ليعلم الذين آمنوا أنهم إنما ينالون من عدوهم بكيفية يقررها الله وحده وأن جهودهم لا تتجاوز هذا الإطار.

لا يكتفي القرآن بالإشارات العابرة لأبعاد هذه التنشئة في التجربة المحمدية العربية

بل ينفذ عميقاً إلى كيفية الفعل الإلهي نفسه ضمن المعارك وفي سياقها ونتائجها. يطرح الله ذلك في صور محددة واضحة تبطل كل مزاعم التحليل الوضعي. وسأورد هنا مقاطع من آيات الكتاب التي تولّت تشخيص تلك العمليات بما يؤكد على المعاني الكلية التي تتضمنها من حيث وجود الله في الفعل البشري وكيف أن الله بكيفية تتجاوز شروط الزمان والمكان، وإن تلبستهما ينفذ إرادته. وسنعمد بعد الإيراد إلى التحليل:

(إن تمسسكم حسنة تسؤهم وإن تصبكم سيّئة يفرحوا بها وإن تصبروا وتتّقوا لا يضرّكم كيدهم شيئا إنّ الله بما يعملون محيط. وإذ غدوت من أهلك تبوّىء المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم. إذ همّت طائفتان منكم أن تفشلا والله وليّهما وعلى الله فليتوكّل المؤمنون) آل عمران: ١٢٠ . ١٢٢.

كان ذلك يوم أُحد، يوم السبت سابع شوال سنة ثلاث من الهجرة حين همت «بنو سلمة» و«بنو حارثة» بالتراجع عن القتال تحت تأثير «عبد الله بن أبي» وأصحابه. غير أن الإحاطة الإلهية بذلك الفعل وتولّي الله لأمرهما حال دون هزيمة منكرة للمسلمين وأبقى الأمر في حدود الانكسار المعروف مع تثبيت الطائفتين على القتال: (ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلّة فاتّقوا الله لعلّكم تشكرون. إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدّكم ربّكم بثلاثة آلاف من الملآئكة منزلين. بلى إن تصبروا وتتّقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربّكم بخمسة آلاف من الملآئكة مسوّمين. وما جعله الله إلاّ بشرى لكم ولتطمئنّ قلوبكم به وما النّصر إلاّ من عند الله العزيز الحكيم. ليقطع طرفا من الّذين كفروا أو يكبتهم فينقلبوا خائبين. ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذّبهم فإنّهم ظالمون. ولله ما في السّماوات وما في الأرض يغفر لمن يشاء ويعذّب من يشاء والله غفور رحيم) آل عمران: ١٢٣ . ١٢٩.

في الحالتين في بدر وأُحد افترض الله على عباده الصبر والتقوى وردّ الأمر في النصر إليه وأوضحه بكيفية غيبية: (بلى إن تصبروا وتتّقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربّكم بخمسة آلاف من الملآئكة مسوّمين) آل عمران: ١٢٥. ثم رد نتائج المعركتين إلى تقديره الإلهي ليقطع طرفاً من الذين كفروا بالقتل والأسر أو يكبتهم بالرجوع خائبين وليس لك يا محمد في تقدير النتائج وحكمها فعسى الله أن يدفع بهم إلى التوبة وأن يجعلهم قوة تضاعف في المستقبل قوة الإيمان وعسى الله أن يعذبهم.

فالأمر هنا ليس متعلّقاً بنتائج عامة في صراع بين فئتين مسلمة ووثنية، وإنما هي رؤية الله للمصير الفردي لكل واحد من هؤلاء، فحين جعل المسلمون النصر على الآخرين همّاً لهم كان الله يتخذ من هذه المعارك طرقاً شتّى ينفذ بها الإيمان إلى قلوب الأعداء.

كان هناك في أُحد من يريد قتل «خالد بن الوليد» (مثلاً) بحكم أنه قائد طليعة من طلائع جيش الوثنية ولكن الله كان يخبيء لخالد قدراً آخر وكذلك «لأبي سفيان»، نفسه لذلك لم تكن إرادة الله في تلك الساحات مجرد إرادة محاربة تبطش بجيش الوثنية لصالح جيش الإيمان في حدود النظرة الموضعية لعمليات القتال بل كان الله يمتد بعلمه وحكمته في التقدير مهيمناً بقوى الغيب على سطح المعارك وأعماقها؛ يعصم النبي صلّى الله عليه وآله وسلم ومن معه في أُحد ويلقي في قلوب وثنيي مكة الاكتفاء بالثأر لبدر وبوجههم إلى الارتحال. وفي الخندق يلقي في قلوبم الرغبة في الارتحال أيضاً ولم تكن الريح إلا سبباً ظاهرياً، ونصيب المؤمنين في الحالتين أن الله الذي عنده النصر عمليّاً إنما امتحن قلوبهم في الصبر والتقوى وبذل ما لديهم. أمّا ما تبقى فإن الله يحيط به علماً ويجري فيه أمره بالحكمة، وهي حكمة ترقى على حكمة البشر بمن فيهم النبي صلّى الله عليه وآله وسلم.

فنحن إذا فهمنا فعل القدرة الإلهية فقط في سير تلك المعارك وتغافلنا عن فعل الحكمة الإلهية في مسارها ونتائجها نكون كمن جزأ الإحاطة الإلهية بالفعل ولم يبصرها في إطارها العريض، فلسنا نحن في التجربة المحمدية العربية أمام مسلسل من العمليات القتالية البطولية، بل نحن أمام فعل إلهي كامل الأبعاد يحيط ويحتوي فعل الجماعة المؤمنة والجماعة الوثنية المضادة أيضاً، ويحكم التفاعل بين الفعلين - لا في إطار الظروف العسكرية فقط - ولكن في الإطار الكلّي لحركة الدعوة حاضرها ومستقبلها. أي إن الظرف العسكري كان محكوماً بتقديرات إلهية تتجاوز الساحة القتالية في وقت لم يكن يبصر فيه أي من الطرفين (المسلم والوثني) سوى النصر أو الهزيمة. كان هناك التدريب للمؤمن على الصبر والتقوى ضمن أقسى الظروف معتمداً على الله: (إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون) آل عمران: ١٢٢ الذي يتولى الأمر لا بنصره فقط ولكن بوضع ظروف النصر وملابساته في إطار التقدير الإلهي الحكيم: (وما جعله الله إلاّ بشرى لكم ولتطمئنّ قلوبكم به وما النّصر إلاّ من عند الله العزيز

الحكيم) آل عمران: ١٢٦. ولإيراد (الحكمة) هنا دلالتها.

ثم إن الكيفية التي يتدخل بها الله هي كيفية لا تحكمها بالضرورة ما يحكم الفعل الإنساني من تقيد بشروط الزمان والمكان، فهو عدا الريح التي يرسلها في الخندق مثلاً ينفذ إلى أعماق الأحاسيس الداخلية في النفس البشرية فيشكلها بكيفية خفية ليصل بها إلى النتائج المقدرة بحكمة وسيأتي عرض ذلك في سياق الآيات.

إن التفسير السطحي لآيات الوعد الإلهي بنصر المؤمنين قد أضلّتْ كثيراً من الناس وذلك حين غيبوا عن وعيهم الحكمة الإلهية في مسار الأمور، فقيّدوا عهد النصر بينهم وبين الله في حدود التقدير البشري لمسار الأمور، فإن زلزلوا ارتابت قلوبهم وظنوا بالله الظنون، غير أن الله يعلم الفارق بين حكمته وتقدير الإنسان وتدبيره، فجعل آيات عدة في القرآن وسيلة لتدريب المؤمنين على رؤية جوانب الحكمة في تقديره، فإنما بعث محمد ليعلّم الناس الحكمة ويتجاوز بهم معطيات الفكر السطحي المباشر للأمور، وفعل الله في المعارك تجسيد لحكمته الشاملة، فليست القضية مجرد نصر عسكري وإن كان الله يأتي به رحمة منه لقوم مؤمنين. المهم هنا إذن ليس مجاراة الحكمة الإلهية فهذه أكبر من أن يحيط الإنسان بتفاصيلها، وإنما المهم هو الثبات على العهد بأحاسيس الرضا والتقوى والله ولي المؤمنين:

(ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مّؤمنين. إن يمسسكم قرح فقد مسّ القوم قرح مثله وتلك الأيّام نداولها بين النّاس وليعلم الله الّذين آمنوا ويتّخذ منكم شهداء والله لا يحبّ الظّالمين. وليمحّص الله الّذين آمنوا ويمحق الكافرين. أم حسبتم أن تدخلوا الجنّة ولمّا يعلم الله الّذين جاهدوا منكم ويعلم الصّابرين. ولقد كنتم تمنّون الموت من قبل أن تلقوه فقد رأيتموه وأنتم تنظرون. وما محمّد إلاّ رسول قد خلت من قبله الرّسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضرّ الله شيئا وسيجزي الله الشّاكرين. وما كان لنفس أن تموت إلاّ بإذن الله كتابا مؤجّلا ومن يرد ثواب الدّنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها وسنجزي الشّاكرين. وكأيّن من نّبيّ قاتل معه ربّيّون كثير فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحبّ الصّابرين. وما كان قولهم إلاّ أن قالوا ربّنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا وثبّت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين. فآتاهم الله ثواب الدّنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحبّ المحسنين) آل

عمران: ١٣٩ . ١٤٨.

هنا إطار عريض لفهم المسألة خارج حدودها السطحية، فالمؤمن المتيقن من قدرة الله المطلقة كثيراً ما يودّ أن يوظّف هذه القدرة لصالح أهدافه الصالحة دون أن يحيط بحكمة تصريف هذه القدرة، وأولى معارج هذه الحكمة تكمن في فارق العلاقة بين الحكمة الإلهية والحكمة البشرية. فالإلهية هي حكمة تأتي عبر العلاقة بين الله والكلية الكونية بجميع تفاصيلها. فنفس الوثني الذي جاء لقتال المسلمين في بدر أو أحد بيد الله يتصرف فيها بحكمته.

أما الحكمة البشرية فإنها تمر عبر العلاقة بين البشري والأطر الموضوعية الظرفية المباشرة لحركته فلا يرى في نفس الوثني إلا هدفاً يجب أن ينال منه إعلاء لكلمة الله. والله يعلي كلمته وليس حظ المؤمن منها سوى أن يفرغ فعله في إطار الفعل الإلهي فيصدع بما يؤمر ولله عاقبة الأمور فإن مسه قرح فقد مس القوم قرح مثله.

والمسألة ليست مجرد عملية قتالية وإنما هي تمحيص لذاتية المؤمن ومحق للكافرين، والمحق عملية تاريخية واسعة تتداخل فيها عدة اعتبارات. وفي إطار المعركة وما دار فيها من شائعات حول مقتل النبي صلّى الله عليه وآله وسلم يختبر الله ارتباطات الإيمان وتوجهاته في نفسية المؤمن المقاتل. والتجربة العملية في مواجهة الموت خلافاً للشعارات النظرية. والتعلّق بالنصر كحالة من حالات الثواب في الدنيا ليكشف الله عن داخلية المؤمن: هل تستقطب حواسه الإنجازات الذاتية التي تدغدغ شهوة النصر والعلو أم ارتقى وتطور ليحسّ بذاته في دائرة الصبر بالله ولله بغَضّ النظر عن رايات خفاقة للنصر والعزة والمجد والسؤدد؟ معاني كثيرة تجريها الحكمة الإلهية لا مجال لتفصيل ما نستوعبه منها. وكلّها تتجه إلى تفريغ نفسية المؤمن عن الإحساس بذاتيته والاستجابة لسلوكيتها السطحية وجذبها إلى التعلّق بالله كيفما يجري الأمر.

غاية المؤمن في علاقته بالله أن يخرج كمالات نفسه أي أن يبذل في هذه الحياة كل ما لديه من قوة الحياة وإبداعها ضمن تمثله للمنهجية الإلهية الكونية. أن ينطلق بكامل حيويته وأن ينمي هذه الحيوية ويدفع بها إلى نهاياتها السلوكية كما دفع الله بشجاعة موسى، فبعد أن أمره بإلقاء العصا حيث تحولت وهي بعيدة عنه إلى حيّة تسعى أمره في المرة الثانية أن يمسكها وهي في حالة الثعبان: (قال خذها ولا تخف سنعيدها سيرتها

الأولى) طه: ٢١.

لهذا يأتي منهج الله في تطوير كمالات النفس المؤمنة أي في تمحيصها ليخرج خبايا كمالاتها المؤمنة والملتزمة وقدراتها الحيوية. لذلك يمكن في هذا المجال فقط ومن هذه الزاوية وحدها أن ندرس الكيفية التي هيأ بها المسلمون أنفسهم للمعارك. كيف ارتقوا قادة وجنداً إلى غاية كمالاتهم الذهنية والعملية حين حفروا الخندق وحين نظموا صفوفهم في بدر وحين استغلوا موقع الجبل في أُحد.

هذا جانب القراءة الثانية ولكنه لا يغني دون التعلق بالقراءة الأولى، هذا هو أساس التجربة المحمدية العربية. دفع بكمالات النفس البشرية وتطوير لاستعداداتها الفطرية لتلتقي في إطار المنهجية الكونية الإلهية مع حكمة الله في الفعل الذي يأتي مجسّداً في حركة الطبيعة والتاريخ. ذلك كان أساس التجربة وخلاصة دروس المعارك في ربع قرن من الزمان.

قد أحاط الله بدقائق التجربة المحمدية العربية وأحكم سياقها العملي ثم أوضح حكمته في كل ما جرى عبر القرآن. كان موجوداً في مسيرة الفعل ومصيره:

(يا أيّها الّذين آمنوا إن تطيعوا الّذين كفروا يردّوكم على أعقابكم فتنقلبوا خاسرين. بل الله مولاكم وهو خير النّاصرين. سنلقي في قلوب الّذين كفروا الرُّعب بما أشركوا بالله ما لم ينزّل به سلطانا ومأواهم النّار وبئس مثوى الظّالمين) آل عمران: ١٤٩ - ١٥١.

فالله يتولى الأمر بأن يقذف الرعب في قلوب الذين كفروا وهي هزيمة يلحقها الله بأعماق النفس فينعكس الاضطراب فيما يظهر من مواقفها وذلك كجزاء لهم مقابل شركهم فلا ينالهم من المسلمين بعد الهزيمة الكامنة في الأعماق سوى الهزيمة الماثلة في مسرح القتال:

(ولقد صدقكم الله وعده إذ تحسّونهم بإذنه حتّى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبّون منكم من يريد الدّنيا ومنكم من يريد الآخرة ثمّ صرفكم عنهم ليبتليكم ولقد عفا عنكم والله ذو فضل على المؤمنين. إذ تصعدون ولا تلوون على أحد والرّسول يدعوكم في أخراكم فأثابكم غمّا بغمّ لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما أصابكم والله خبير بما تعملون. ثمّ أنزل عليكم من بعد الغمّ أمنة نعاسا يغشى طائفة منكم وطائفة قد أهمّتهم أنفسهم يظنّون بالله غير الحقّ ظنّ الجاهليّة يقولون هل لنا

من الأمر من شيء قل إنّ الأمر كلّه للّه يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا هاهنا قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الّذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم وليبتلي الله ما في صدوركم وليمحّص ما في قلوبكم والله عليم بذات الصّدور. إنّ الّذين تولّوا منكم يوم التقى الجمعان إنّما استزلّهم الشّيطان ببعض ما كسبوا ولقد عفا الله عنهم إنّ الله غفور حليم) آل عمران: ١٥٢ - ١٥٥.

هنا توضيح إلهي لحكمة التصريف في معركة أحد، فالله قد صدقهم وعده حين أعملوا في وثنيي مكة قتلاً (بإذنه) حتى إذا رأى المسلمون (ما يحبون) وهنا ارتداد إلى الذات سرعان ما أدى إلى نسيان الجوهر في المعركة - فتسارعوا إلى الغنائم، هنا رفع الله الوعد والنصر فنالت منهم قبائل مكة فنالوا جزاء معصيتهم في ذات الوقت الذي عصوا فيه الرسول: (إذ تصعدون ولا تلوون على أحد والرّسول يدعوكم في أخراكم فأثابكم غمّا بغمّ لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما أصابكم والله خبير بما تعملون) آل عمران: ١٥٣.

ثم يمضي التصريف الإلهي إلى أعماق النفس فينزل عليهم من بعد غمّهم شعوراً بالطمانينة والنعاس مع استثناء الذين نظروا إلى الأمور في حدودها السطحية ظنوا بالله غير الحق واستفسروا في أنفسهم عن نصره الموعود لرسوله وللمؤمنين ولم يروا سوى الهزيمة فظنوا بالله كما كانوا يظنون بآلهتهم من قبل، إن كان خيراً فخير وإن كان شراً فشر، ثم يريدون أن يكونوا شركاء الله في اتخاذ القرار وتقدير المسيرة إذ يلقون بأسباب الهزيمة على الله وعلى رسوله والله يعلم ما يخفون في أنفسهم غير أن الأمر كله لله.

وخلاصة الأمر: (ما كان الله ليذر المؤمنين على مآ أنتم عليه حتّى يميز الخبيث من الطّيّب وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكنّ الله يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسله وإن تؤمنوا وتتّقوا فلكم أجر عظيم) آل عمران: ١٧٩.

وتتبدى الجوانب الغيبية في مسيرة الفعل الإلهي بصورة أكثر وضوحاً في هذه الآيات من سورة الأنفال: (إذ أنتم بالعدوة الدّنيا وهم بالعدوة القصوى والرّكب أسفل منكم ولو تواعدتّم لاختلفتم في الميعاد ولكن ليقضي الله أمرا كان مفعولا ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حيّ عن بيّنة وإنّ الله لسميع عليم. إذ يريكهم الله في منامك قليلا ولو أراكهم كثيرا لفشلتم ولتنازعتم في الأمر ولكنّ الله سلّم إنّه عليم بذات الصّدور. وإذ يريكموهم إذ التقيتم في أعينكم قليلا ويقلّلكم في أعينهم ليقضي الله أمرا كان مفعولا وإلى الله ترجع

الأمور) سورة الأنفال: ٤٢ – ٤٤.

هنا يكشف الله عن تحكم غيبي بكيفية خفية في مدلولات الحواس والتي على أساسها ينبني تقدير الموقف. فالرسول يرى في منامه أنه سيقاتل ضعفاً وقلة، فيتأول الرؤى بالنصر. ولو رأى الرسول الأمر خلاف ذلك في منامه لجعل الأمر للتشاور، ويعلم الله وقتها مقدار ما سيثار من اضطراب ومن تنازع حيث سيقدرون الأمر بما يجنّبهم المواجهة. فالله مطلع على خفايا النفوس وعلى ما يمكن أن يصيبها من ارتباك مما ستكون معه النتيجة فشلاً بعد تنازع ينهي أمر الجماعة في بداية تشكيلها.

تحكّم الله في الحواس ليس على مستوى الرؤيا المنامية الرسولية فقط ولكن على مستوى حواس المؤمنين والمشركين أيضاً - فيقلل المشركين - على كثرتهم – في أعين المؤمنين ويفعل الأمر نفسه بتقليله للمسلمين - على قلّتهم - في أعين المشركين. ومن قبل يقوّد خطى الطرفين إلى ساحة القتال دون إبرام سابق لموعد، ففي علم الله المحيط لو أبرم الموعد لاختلفوا فيه لأسباب هو أدرى بها. ويختتم الله هذا المقطع من الآيات: (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر وإلى الله ترجع الأمور) البقرة: ٢١٠. أي ارتداد الأمر إلى الله في آنيته وكلّيته باعتباره المهيمن على الحركة بكل أبعادها ضمن شروط الزمان والمكان أو خارجها.

هذه نماذج عن فعل الله (الغيبي) في التجربة المحمدية العربية ضمن ما تحتمله صفحات هذه الدراسة. وهدفنا من إيرادها هو التأكيد على المضمون (الغيبي) لمسيرة الأحداث في ذلك الوقت، في وقت يحاول فيه البعض إعطاء تلك المرحلة مواصفات وضعية مجردة. ولم أحاول أن أسرد أو أفسر كل الآيات المتعلقة بتلك الأحداث وذلك لأن للقرآن منهجية لا تفكك أطرافها. وقد اخترت هذه الآيات من بين سور في وقت تعتبر فيه السورة بناءً متماسكاً ووحياً كاملاً، ولكن دفعني لذلك غرض التبسيط والتفهيم"[٣]. -

[كيف تنزلت الملائكة في بدر؟].

ملحق الفصل الثاني

١ ـ خصائص النبوة الخاتمة والكتاب الخاتم وعالمية الأميين:

حين يُشكل على الوضعيين فهم البعد الغيبي في الحركة الكونية فإنهم يضطرون إلى تأويل بعض الظواهر على غير حقيقتها ويركبونها قسراً على المنهج الذي يأخذون به.

فأمام ظاهرة (النبوّة المحمدية) فقد حولوها إلى (عبقرية) وأمام ظاهرة (التأليف) بين القبائل العربية فقد حولوها إلى (بدايات تطلع قومي)، رأى بعضهم فيه (أمراً مذهلاً) ثم انساقوا للقول بأن قوة الفتح العربي قد جاءت متسارعة (فاستهلكت تفوقها الحضاري دفعة واحدة) ثم انتهوا للبحث عن محركات جديدة للتغيير في الواقع العربي الراهن.

كافة هؤلاء لم يتبينوا التجربة من داخلها، أي من داخل جدليتها الخاصة خشية التعامل مع البعد الغيبي فيها، علماً بأن هذا البعد الغيبي هو الذي يعطي التجربة آفاقها ويوضح خصائصها.

فالفتح العربي لم يستند إلى بدايات تطلع قومي، وإنما إلى (عالمية الأميين وخصائصها وضوابطها) وبمنطق (التأليف) بين القبائل وليس الوحدة القومية.

والقيادة المحمدية لم تكن عبقرية بشرية وإنما (نبوة خاتمة)، لم تقرأ موروثاً لأحد لتسير على نهجه، فهو لا يخط بيمينه، ولم يأخذ عن ثقافات اليهود ولا النصارى فهو لم يكن يتلو من قبله من كتاب وجاء بالكتاب الخاتم. وسنأخذ في هذا الملحق بتحليل الأمرين:

أولاً: خصائص النبوة الخاتمة:

لم يكن محمداً (يخط بيمينه) ولم يكن قارئاً لرسومات الحروف، لم يكن (كاتباً) ولم يكن (كتابياً)، فبالمعنى الأول (غير كاتب = لا يخط بيمينه) وبالمعنى الثاني (غير كتابي = أميّ) كما سبق وأن شرحنا. فقد كان محمد (صفحة بيضاء) تستجيب بكليتها لما يجريه الله عليها: (وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون) العنكبوت: ٤٨.

فمن خصائص خاتم الرسل والنبيين أن يكون صفحة بيضاء لا تشوبها شوائب

موروث روحي يكون قد داخله الانحراف (وما كنت تتلوا من قبله من كتاب) ولا تشوبها ثقافات عصر تتشابك فلسفاته (ولا تخطه بيمينك)، فاستخلصه الله له كاملاً وبلغ به درجة (العصمة المطلقة). وهكذا قال سبحانه: (والنجم إذا هوى. ما ضلّ صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى) النجم: ١-٤. وهو قسم إلهي بحق العصمة المحمدية المطلقة لا يوازيه إلا قسم الله بحق العصمة القرآنية، إذ يماثل الله بين العصمتين القرآنية والمحمدية بمواقع النجوم: (فلا أُقسم بمواقع النجوم. وإنه لقسم لو تعلمون عظيم. إنه لقرآن كريم. في كتاب مكنون) الواقعة: ٧٥ - ٧٨. لهذا لا نسخ ولا تناسخ بين القرآن والسنة النبوية ولا تضارب بينهما وكل قول أو فعل نبوي لا يصدقه القرآن فإنه يتنافى مع العصمة المحمدية.

وفي إطار هذه العصمة والصفحة البيضاء التي لا ينقش عليها بشر كان المهيأ لأن يسرّي به الله (عبداً خالصاً) وهكذا كان: (سبحان الّذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الّذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنّه هو السّميع البصير) الإسراء: ١. فهو إسراء بحاستي السمع والبصر حيث تكشفت آيات هي في ضمير الغيب الإلهي.

إن اختتام النبوة لا يعني فقط اكتمال الدين وانقطاع الرسالة وإنما يرتبط بمتعلقات منهجية تحيط بها مفاهيم دينية أساسية يتعذر - دون التعرف عليها وفهمها- إدراك معاني النبوة المحمدية الخاتمة وخصائصها.

الارتباط بين النبوة الخاتمة والكتاب الخاتم والارض المحرمة:

تجتمع هذه الثلاثية بشكل مترابط فيما تشير إليه هذه الآيات:

(إنّما أمرت أن أعبد ربّ هذه البلدة الّذي حرّمها وله كلّ شيء وأمرت أن أكون من المسلمين. وأن أتلو القرآن فمن اهتدى فإنّما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فقل إنّما أنا من المنذرين) النمل: ٩١ - ٩٢.

فهنا ربط بين نبي وقرآن وبلدة محرمة. وتتأكد صفة النبي صلّى الله عليه وآله وسلم بوصفه خاتماً لكل الأنبياء فلا نبي بعده: (ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين) الأحزاب: ٤٠.

كما تتأكد صفة القرآن كتاباً خاتماً لكل الكتب السماوية من قبله بوصفه مرتبطاً

بخاتم النبيين من جهة وبوصفه مهيمناً على هذه الكتب من جهة أخرى: (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه) المائدة: ٤٨.

الآن نأتي لتفصيل العناوين الأساسية لهذه الثلاثية التي تربط ما بين النبوة الخاتمة والكتاب الخاتم والأرض المحرمة بحيث يتبين لنا في النهاية أنه لا تكون نبوة خاتمة وكتاب خاتم إلا في الأرض المحرمة.

أولاً: يلاحظ أن الله سبحانه وتعالى لا يستخدم صفة (التقديس) لمكة إنما صفة (التحريم) في حين يستخدم صفة التقديس لأرض المسجد الأقصى، وعليهما معاً صفة (المباركة). (أم لم نمكن لهم حرماً آمناً) القصص: ٥٧. كذلك: (أو لم يروا أنا جعلنا حرماً أمناً) العنكبوت: ٦٧. وكذلك: (فولّ وجهك شطر المسجد الحرام) البقرة: ١٤٤. وكذلك: (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس) المائدة: ٩٧. وكذلك: (سبحان الّذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى) الإسراء: ١.

فصفة التقديس لا ترد بحق مكة قط، وإنما ترد فقط بحق الأرض التي أمر الله بني إسرائيل بدخولها: (ياقوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم) المائدة: ٢١.

فمكة، حيث كان التنزيل أرض (محرمة - مباركة) وحيث المسجد الأقصى أرض (مقدسة) والفارق في دلالات المعاني القرآنية كبير بين الاستخدامين قياساً إلى الكيفية التي خاطب بها الملائكة الله: (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) البقرة: ٣٠.

فالتقديس يأتي تالياً للتسبيح، والتسبيح (تنزيه)، فإن نسبح الله أي (ننزهه) عن كافة المتعلقات. أما التقديس فيرتبط بالمتعلقات ذات الخصوصية الإلهية، أي صفة مضافة، كالأرض التي تقدس لتعلقها بخصوصية إلهية: (إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى) طه: ١٢.

فالتقديس يتجه للمتعلقات الإلهية، أما التحريم فيتجه للذات الإلهية المنزهة. فأن نسبح لله يعني أن ننزهه تنزيهاً مطلقاً لا يعلق به شيء، تماماً كحالة سجودنا له على الأرض. وأن نقدسه يعني أن ننحني لكل ما يتعلق به من أرض وصفة وقول تماماً كحالة الركوع والانحناء. فالتحريم أخطر درجة من التقديس، لأن التحريم يرتبط بالذات والتقديس يرتبط بالمتعلقات. ولهذا دلالاته في التنزيل الخاتم والنبوة الخاتمة، فلا تكون النبوة الخاتمة المهيمنة على كل النبوات إلا في الأرض المحرمة. ولا تكون قط في الأرض

المقدسة، ولهذا لا يجوز إطلاق صفة التقديس على مكة بل صفة التحريم الأخطر درجة، وكما سماها الله (الكعبة البيت الحرام). ولهذا المفهوم القرآني الذي يميز بين (التحريم) و(التقديس) دلالات منهجية أكثر خطورة حين نفصل الفارق بين التشريعين: التوراتي الصادر في الأرض المقدسة، والقرآني الصادر في الأرض المحرمة. فما يتنزل في الأرض المقدسة يتعلق بالخطاب القومي الحصري، وما يتنزل في الأرض المحرمة فللناس كافة.

ثانيا: خصائص الارض المحرمة والكتاب الخاتم:

قد اختص القرآن بالتنزيل في الأرض المحرمة خلافاً لسائر الكتب السماوية التي تنزلت في الأرض المقدسة، بذلك أصبح وعاء محفوظاً لا للذكر الإلهي الذي تنزل على العرب فقط ولكن لكافة الذكر الذي تنزل على كافة الأقوام من قبل، فقد حفظ الله التوراة بالقرآن وحفظ الإنجيل بالقرآن، فالذكر كله محفوظ فيه: (أم اتّخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل أكثرهم لا يعلمون الحقّ فهم معرضون) الأنبياء: ٢٤.

وكذلك: (ولو اتّبع الحقّ أهواءهم لفسدت السّماوات والأرض ومن فيهنّ بل أتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون) المؤمنون: ٧١.

وهكذا حفظ الله الذكر الإلهي كله منذ آدم وإلى محمد في القرآن المتنزل في الأرض المحرمة: (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) الحجر: ٩.

وبذلك يتقوم القرآن ككتاب للبشرية جمعاء تحاور من خلاله موروثها. ذلك إذا أمكن للمسلمين من دارسي هذا الكتاب إعادة اكتشاف تجارب النبوات بنفس الكيفية النقدية التي استرجع بها القرآن تلك التجارب محدداً نمط علاقاتها مع الله ومع الكون ومع مجتمعاتها ومع نفسها. غير أن طرح القرآن بهذا المعنى أمام الباحثين من مختلف الديانات يتطلب جهداً يتصل بتحليل كيفية تعامل القرآن مع ذلك الموروث الروحي كله فما بين أيدينا من الكتابات التفسيرية التراثية - لدى المسلمين - ترجع في مصادرها إلى نفس التراث المشوه الذي نقده القرآن، فبالرغم من أن القرآن - مثلاً - يذكر أن اسم والد إبراهيم هو (آزر) يورد بعض المفسرين اسماً آخر هو (تارح) نقلاً عن المصادر التوراتية: (وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتّخذ أصناما آلهة إنّي أراك وقومك في ضلال مبين) الأنعام: ٧٤.

وبالرغم من إشارة القرآن إلى فداء ابن إبراهيم بذبح عظيم: (وفديناه بذبح عظيم) الصافات: ١٠٧ يعود المفسرون إلى مرويات ما زيف من التوراة فيجعلون هذا الذبح العظيم كبشاً (سفر التكوين - من الإصحاح ٢٢)، في حين أن إبراهيم يكرم ضيوفه لا بكبش ولكن بعجل حنيذ: (ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاما قال سلام فما لبث أن جاء بعجل حنيذ) هود: ٦٩. والمشكلة هنا ليست في الفرق بين كبش أو غيره ولكنه فرق في معنى القربان وفلسفته وارتباطه بدلالات المكان كما هو محتوى التجربة الروحية النبوية الإبراهيمية.

هكذا يتضح لنا أنه من خصائص هذا الكتاب المهيمن الخاتم أنه تضمن بشكل موسع ومكثف ومفصل معالجة نقدية لكل الموروث الروحي المتعلق بالكتب السماوية السابقة وتجارب النبوات المختلفة منذ آدم وإلى المسيح عيسى بن مريم. فاسم موسى تردد في القرآن (١٣٦) مرة، وآدم (٢٥) مرة وإبراهيم (٦٩) مرة، وعيسى (٢٥) مرة وأشير إلى التوراة (١٨) مرة.

وقد عالج النقد القرآني المنظور التراثي البشري الذي أحاطت به المخيلات الخرافية والأسطورية بضلال متفاوت تلك الكتب والنبوات، فطهرها من التزييف واسترجعها لحقائقها التوحيدية نافياً تأثير العقليات الإحيائية الوثنية، والتجسيدية والحلولية، فآدم من خلال القرآن غير آدم في الموروث التوراتي وكذلك موسى نفسه ثم كذلك عيسى في الروايات الإنجيلية المتأخرة.

قد مارس القرآن في معظم صفحاته هذا النقد التراثي ليس بقصد إحداث قطيعة مع التراث الروحي للبشرية، ولكن بقصد استعادة هذا التراث إلى حقيقته في مجرى التوحيد: (تالله لقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فزيّن لهم الشّيطان أعمالهم فهو وليّهم اليوم ولهم عذاب أليم. وما أنزلنا عليك الكتاب إلاّ لتبيّن لهم الّذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون) النحل: ٦٣ - ٦٤. وكذلك: (يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبيّن لكم كثيرا ممّا كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين) المائدة: ١٥.

لم يكن ذلك الاسترجاع النقدي لموروث البشرية الروحي مجرد إعادة تصحيح لمجريات القصص النبوي بل يحمل كل استرجاع في داخله تحليلاً دقيقاً لجانب مميز في التجربة النبوية. فتجربة إبراهيم - مثلاً - تمحورت حول عنصر (المكان) منذ تعبده

للآفلات الفلكية واستمراراً إلى جذاذ الأصنام، وجذاذ الطير، ثم دعاء الطير من الجهات الأربع، ورفع القواعد من البيت المحرم والآذان في الناس من الجهات الأربع، وتقدمه القربان، كرمز للشكر عن المكان والدعاء للذرية من الظهر، فهذه كلها محددات لمفهوم مكاني محوري في علاقة إبراهيم بالله وبالكون.

خلافاً لذلك يرد في التفسير التراثي أن إبراهيم قد استنكف عن عبادة الشمس والقمر والنجوم حين رآها قد (أفلت) بمعنى غابت. وهذا المعنى غير صحيح وغير منطقي، لأن إبراهيم الذي آتاه الله رشده يدرك كأي إنسان سليم الفطرة إن من طبيعة الشمس الغروب ومن طبيعة القمر والنجوم الاحتجاب بطلوع النهار، وإنما كان استنكافه عن عبادتها لأنها (أفلت) بمعنى (نقصت)، فالأفول لغة في النقص، فأفول الشمس كسوفها وأفول القمر خسوفه، وأفول النجوم طمسها وهذه تتطلب دورات فلكية وليست يومية.

فالأصل هو النقص في التكوين، وبهذا المنطلق (النقص في التكوين) عمد إبراهيم حين حطم الآلهة إلى إنقاص هيئتها وليس إلى تدميرها إذ جعلها (جذاذاً): (فجعلهم جذاذاً إلا كبيراً لهم لعلهم إليه يرجعون) الأنبياء: ٥٨. وبنفس المنطلق كانت تجربته الإيمانية مع الطير الذي قطع إلى أجزاء متناثرة على جهات أربعة: (وإذ قال إبراهيم ربّ أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئنّ قلبي قال فخذ أربعة من الطّير فصرهنّ إليك ثمّ اجعل على كلّ جبل منهنّ جزءا ثمّ ادعهنّ يأتينك سعيا واعلم أنّ الله عزيز حكيم) البقرة: ٢٦٠.

وبذات منطق التوزيع المكاني للطير المجذوذة ودعاء إبراهيم للطير فتأتيه سعياً يكون دوره ليرفع القواعد من البيت في الأرض المحرمة ويؤذن في الناس ليأتيه الناس سعياً من أقطار الأرض كما أتاه الطير سعياً من الجهات الأربع: (وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق) الحج: ٢٧.

وبعقلية المكان يكون اختصاص إبراهيم بالقربان عن المكان في صورة ابنه الذي فدي بذبح عظيم يرمز إلى مواصفات المكان، ولم يكن (الذبح العظيم) كبشاً كما يرد في التوراة، وكما نقل المفسرون عن التوراة وإنما هو الفداء البديل الذي يماثل في صفاته البنائية الكونية المكانية وليس سوى (البُدن) التي جعلها الله من شعائر الحج والتي تماثل في (سنامها – الجبال) وتماثل في (خفها – تسطيح الأرض) وتماثل في ارتفاع (قوامها -

سماء مرفوعة بغير عمد ترونها) - (أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت. وإلى السّماء كيف رفعت. وإلى الجبال كيف نصبت. وإلى الأرض كيف سطحت) الغاشية: ١٧ — ٢٠. فلم يكن الفداء سوى قربان يجسد الشكر على المكان الذي وهبه الله للإنسان. الإبل = الذبح العظيم، أي البدن.

وبعقلية المكان كان دعاء إبراهيم لأبيه ليغفر الله له، وبعقلية المكان كان دعاء إبراهيم لاستمرار النبوة والإمامة في ذريته: (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين) البقرة: ١٢٤. فالذرية من ظهر، والظهر من خصائص المكان.

وبنفس الكيفية تنكشف دلالات النبوات المختلفة حين أخذها بالتحليل من بعد الاسترجاع التاريخي الصحيح خارج مخيلات الإضافة الأسطورية والتزييف. فكل نبوة تكشف عن خصائص معينة وعن مفهوم محوري في العلاقة مع الله ومع الكون، فلنبوة آدم خصائصها وكذلك نبوة موسى وكذلك عيسى. وهي في جماعها تفصح عن تعدد أشكال ومضامين العلاقة بالله وبالكون، مجيبة من داخلها على تساؤلات عديدة ومتنوعة من التفكر الإنساني. لهذا سندرك مدى أهمية ما كان من استرجاع قرآني لهذا التراث الروحي ونقده وتقويمه.

إذا أدركنا الأمر بهذا الوضوح ونفذنا إلى تحليل هذه النبوات لاستكشاف خصائصها بطريقة منهجية لن نظل نكرر القول - ظناً - بأن القرآن قد وجه جل آياته لاسترجاع قصص غابرة موجودة أصلاً في كتب سابقة، وبما يحمل هذا القول ضمناً أن القرآن يتجه إلى ماضي الشعوب بأكثر من اتجاهه إلى الحاضر والمستقبل. أو أنه يكتفي بتثبيت الماضي عبر تكرار هذه القصص. إنه استرجاع قرآني نقدي لا يكاد يبلغه الحفر الأركيولوجي المعاصر تجاه الموروث البشري. إذ يتضمن تعرية الحقول الثقافية الأسطورية والخرافية التي استلبت حقائق تلك الكتب السماوية وحقائق النبوات.

فالقرآن باسترجاعيته لقصص الماضي إنما يكشف في الواقع عن عيوب المنظومات الفكرية والثقافية أو عن الأشكال الأيديولوجية الماضوية التي قدمت بعقليتها الإحيائية الظاهرات الطبيعية وتعاملت معها في صور فردانية وألبست النبوات تفسيرات خرافية — أسطورية فألّهت الطبيعة والبشر مما أعجزها عن التعاطي العقلي والموضوعي مع الوجود

الكوني بأسره.

بذلك وضع القرآن الفرق بين الأصل والإسقاطات الأيديولوجية البشرية التراثية عليه. وهذا ما نتجه إليه اليوم في دراستنا الاجتماعية والتاريخية المعاصرة للفصل بين حقائق التنزيل والإسقاطات التراثية البشرية التي حاولت إحاطته بما لديها من تصورات. فشوهته إلى حدود كبيرة، تارة من عند نفسها وتارة بما رجعت إليه من حواشي وتفسيرات الشعوب الأخرى التي زيفت تلك الكتب والنبوات.

إن القرآن ليس مهيمناً فقط على ما مضى وإنما يهيمن على المستقبل أيضاً بما يتكشف عنه من منهجية معرفية مطلقة، وكذلك يهيمن على السنة النبوية حين نسترجعها (نقدياً) في الحاضر من خلال منهجية القرآن، فنحن نسترجع السنة النبوية قرآنياً ولا نبطلها.

وليزاول التزييف مشروعيته التاريخية تجاه ما هو (مقدس) كان لا بد من رفع المزيفين إلى درجة التقديس الذي يضفي عليهم (عصمة) النقل عن المصدر أو الشرح عنه، وفي هذا الإطار تم (تأليه) الكثير من المراجع الإنسانية عبر التاريخ، وهذا ما تصدى القرآن لنقده وإبطاله: (وإن كنتم في ريب ممّا نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين) البقرة: ٢٣. وكذلك: (اتّبعوا ما أنزل إليكم من ربّكم ولا تتّبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكّرون) الأعراف: ٣.

بذلك تسقط لائحة كبيرة تضم شهداء من دون الله أحاطوا النصوص بتحريفاتهم الذاتية مشكلين ثقافة كاملة شوهت التراث الروحي للبشرية، بحيث تتنفس الأجيال من بعدهم هذا التشويه دون أن تحس تناقضه مع الأصل، حتى إذا جاء القرآن ناقداً ومسترجعاً لحقائق التنزيل تمسكوا بفهمهم الخرافي للتراث الروحي: (بل قالوا إنّا وجدنا آباءنا على أمّة وإنّا على آثارهم مهتدون. وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنّا وجدنا آباءنا على أمّة وإنّا على آثارهم مقتدون. قال أولو جئتكم بأهدى ممّا وجدتّم عليه آباءكم قالوا إنّا بما أرسلتم به كافرون) الزخرف: ٢٢ - ٢٤.

من خلال هذه النصوص يتضح لنا أنه لا تكون الدعوة لحوار الأديان السماوية الثلاث (الإسلام - المسيحية - اليهودية) خارج الضبط والاسترجاع القرآني لأصول هذه الأديان، أي ينطلق الحوار بوصفه تصحيحاً وتقويماً لموقف هذه الشعوب من موروثها

الروحي أولاً. وبالطبع لا يصبح هذا ممكناً إلا إذا أعاد المسلمون أنفسهم فهم دينهم خارج الإسقاطات الأيديولوجية التي زيفت حواشيه، أما الأصل فهو محفوظ بحرمة تنزله في الأرض المحرمة. وينطبق نفس القول على الذين ينشدون توحيد الديانات السماوية من خلال الدعوة للإبراهيمية باعتبارها الأصل لهذه الديانات، غير أن الإبراهيمية لا تفهم إلا من خلال الاسترجاع القرآني النقدي لها باعتبارها (آية المكان) وخارج ما أصابها من تزييف. فالتمسك بالحقائق هو الأصالة الحضارية ودلالة النضج العقلي والمنهجي وليس تسيبات الحوار السلبي العاطفي.

ومع تقرير حقيقة أساسية وهي أن النوازع العلمية المنهجية في الحضارة الأوروبية المعاصرة والتي تتعامل مع هذه الحقول المعرفية بعقلية نقدية تحليلية تقوم على إمكانيات وعي متقدمة قد تجاوزت - أي هذه النوازع المعاصرة - الإطارات الأيديولوجية القديمة في التجربة الأوروبية نفسها والتي تحكمت في صياغة نظرة خرافية لاهوتية للغيب والكون والإنسان بنقد وإعادة تلك التصورات الخرافية إلى بنائيتها الفكرية التاريخية، فنحن الأقرب إلى روح هذه الاتجاهات العلمية النقدية المعاصرة وهي الأقرب إلينا من كافة أولئك الأوروبيين الذين لا زالوا يعيشون مضامين وتصورات العصور القديمة.

بل إن نقطة اللقاء بيننا وبين هذه المناهج المعاصرة المسترجعة نقدياً لماضيها قد بدأ منذ استرجع القرآن بشكل نقدي الموروث الروحي لكل البشرية. والمطلوب أن نتجاوز حساسيتنا المبالغ بها تجاه هذه المحاولات الأوروبية الجادة، فما كل نتاج أوروبي يعني أنه ابتعاث لصليبية جديدة ضدنا فهم لا يفكرون بخلفية شعور بتحدينا أو مغايرتنا لهم داخل أذهانهم المفكرة وإنما يمارسون النقد من داخل تطورهم العلمي ومن داخل همومهم، كما أنه ليس بالضرورة أن كل علمية تفضي إلى (علمانية)، إذ يمكن التمييز بين (العلموية) كنهج في التفكير و(العلمانية) كموقف تاريخي سياسي، رغماً عن تداخل العبارتين في بعض الحالات.

ثالثاً: ختم النبوة وإعادة ترتيب الكتاب ونفي العصمة عن اللاحقين:

قد ربط القرآن ما بين ختم النبوة ونفي التواصل بها عبر الذرية: (ما كان محمّد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النّبيّين وكان الله بكلّ شيء عليما) الأحزاب: ٤٠.

بالطبع لمحمد عليه أفضل الصلاة والسلام أبناء، ولكن لم يبلغ أحد منهم مرحلة

الرجولة إذ توفاهم الله على صغر، ولذلك جاء التعبير القرآني (أبا أحد من رجالكم). وهنا نتوقف لمدلولات الربط بين ختم النبوة وعدم تواصل الذرية، ولا نجد مثالاً قرآنياً يوضح لنا هذا المعنى بأوضح مما كان في تجربة زكريا الذي ختمت به النبوات الإسرائيلية المتعاقبة. فقد اكتشف زكريا نفسه شيخاً وهن العظم منه وأن امرأته عاقر فأدرك انقطاع النبوة المتعاقبة في بني إسرائيل فكان دعاؤه لله خفياً، دعاء من يدرك انقطاع التواصل:

(كهيعص. ذكر رحمة ربّك عبده زكريّا. إذ نادى ربّه نداء خفيّا. قال ربّ إنّي وهن العظم منّي واشتعل الرّأس شيبا ولم أكن بدعائك ربّ شقيّا. وإنّي خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليّا. يرثني ويرث من آل يعقوب واجعله ربّ رضيّا. يا زكريّا إنّا نبشّرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميّا. قال ربّ أنّى يكون لي غلام وكانت امرأتي عاقرا وقد بلغت من الكبر عتيّا) مريم: ١ - ٨.

نعم فقد استجاب الله لدعاء خاتم أنبياء بني إسرائيل ووهبه يحيى ولكن بشرط ألا يكون يحيى نفسه مصدراً لتواصل الذرية ولذلك كان يحيى (حصوراً) لا يستشعر النساء، فختم النبوة يعني انقطاع السلالة والذي يعني بدوره نفي (العصمة) من بعد خاتم النبيين لأي من البشر اللاحقين وهكذا سدت أبواب (التقديس) لأي من البشر بعد ختم النبوة.

هكذا يتضح كيف سدت أبواب المرجعيات والتقديس لأي من البشر بعد النبوة الخاتمة فلم يبق سوى الكتاب المهيمن المتنزل في الأرض المحرمة بوصفه مرجعاً كونياً للبشرية جمعاء تستلهم معانيه عبر تجاربها وحقولها المعرفية والثقافية المختلفة.

لهذا تحديداً تمت في السنوات الأخيرة ومن قبل العروج النهائي لخاتم النبيين (إعادة ترتيب آيات القرآن ليخرج عن (التعيين) المقيد إلى أسباب النزول ويتجه إلى (الإطلاق) المخاطب لكافة العقول البشرية.

فمن خصائص القرآن الكريم أنه يحمل في ذاته (وحياً كاملاً) يستجيب لما كان من ظرف تاريخي - تقييد وتعيين - خاص بمرحلة (الأميين) ويستمر باتجاه المستقبل عبر مختلف العصور: (والّذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحقّ مصدّقا لما بين يديه إنّ الله بعباده لخبير بصير. ثمّ أورثنا الكتاب الّذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير) فاطر: ٣١ - ٣٢.

تتعلق هذه الخاصية بالوحدة المنهجية العضوية التي حكمت بنائية الكتاب حين إعادة

ترتيب مواضع الآيات خلافاً لما كان عليه الترتيب المتوافق مع أسباب النزول، فالقرآن قد تنزل بداية بسورة (العلق) في حراء، ثم تتابع السياق إلى آية التمام (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا فمن اضطرّ في مخمصة غير متجانف لإثم فإنّ الله غفور رحيم)، وهذه موضعها في الجزء السادس من الآية رقم (٣) في سورة المائدة.

أما الترتيب المعاد فقد بدأ بالفاتحة وانتهى بالمعوذتين، وهو إعادة ترتيب وقفي كان على رأسه الروح الأمين جبريل، وعلى ذلك نص القرآن: (وإذا بدّلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزّل قالوا إنّما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون. قل نزّله روح القدس من ربّك بالحقّ ليثبّت الّذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين) النحل: ١٠١ - ١٠٢.

فهنا يحدد الله - سبحانه - حالتين: قضت الأولى: بالنزول طبقاً للمناسبات، وهي حالة (تثبيت) الإيمان، وقضت الثانية بإعادة ترتيب الآيات لغاية مستقبلية (وهدى وبشرى للمسلمين)، والبشرى هي دوماً تشير إلى حالة مستقبلية اقتضت الخروج بنسق البنائية القرآنية عن التقيد بالأسباب الظرفية إلى المنهجية العضوية التي يتناولها - في كليتها - العقل المستقبلي. ومن هنا يشرع في قراءة القرآن ككتاب موحد عضوياً وممنهج بهذه الوحدة في بنائية هي كمواقع النجوم.

هذه هي الآفاق العريضة لعناوين البحث المنشود حيث يتم تحليل مفاهيم الأرض المحرمة والكتاب المهيمن والنبي الخاتم ودلالات الترابط المنهجي بين هذه الثلاثية.

غير أن الأمر ليس بهذه البساطة، فحين ندرس الدلالات المفهومية للأرض المحرمة لا بد من الأخذ بالدراسات التي سبقتها لتحليل الدلالات المفهومية للأرض المقدسة والفارق بينهما، والفارق بين الخطاب الإلهي الموجه (قبلياً - يا بني إسرائيل). والمرتبط بالحاكمية الإلهية المباشرة عبر خوارق العطاء وخوارق العقاب، والخطاب الإلهي الموجه عالمياً بداية بمرحلة الأميين والمرتبط بحكم الإنسان عبر منهجية القرآن الكلية والذي يخلو من المعجزات.

كما أنه لا بد من الرجوع لما كتبناه حول الفارق بين خصائص الاسم المحمول (أحمد) والاسم العلم (محمد) وذلك في (الكتاب الأول - ملحق المداخل التأسيسية - الرقم ٦٤). فالنبي الخاتم هو نبي الأرض (المحرّمة) وفاتح عهد (العالمية) أي (عالمية

الخطاب) وعهد (حاكمية الكتاب) والقائم على (شرعة التخفيف والرحمة).

ثم الرجوع إلى نهايات ما ورد في ملحق (الفصل الثاني - الجزء الثاني) من الكتاب الأول.

رابعاً: عالمية الأميين وحدودها وخصائصها:

أما عالمية الأميين فإنها ليست نتاج (تطلع قومي) كما يذهب إلى ذلك (مكسيم رودنسون) أو (حسين مروة) أو غيرهما. ولم يكن صعودها السريع استهلاكاً لطاقتها الحضارية (دفعة واحدة) كما يذهب إلى ذلك حافظ الجمالي.

إنها عالمية (خروج) تأتي في سياق المراحل التاريخية أو الأطوار التاريخية للتشكلات الدينية، فمحمد قد جاء ليختم على مرحلتي العائلية والقبلية وليبدأ طريق العالمية (كافة للناس) انطلاقاً من العرب الأميين وامتداداً للأميين من غير العرب تبعاً لما حددته سورة الجمعة، إذ جعلت خصائص الانتشار بين الشعوب الأمية (غير الكتابية): (يسبّح للّه ما في السّماوات وما في الأرض الملك القدّوس العزيز الحكيم. هو الّذي بعث في الأمّيّين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين. وآخرين منهم لمّا يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم. ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم) الجمعة: ١ - ٤.

وحدد القرآن (مسؤولية) العرب بالذات عن الدعوة: (وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون) الزخرف: ٤٤.

وحدد القرآن (مركزية) التفاعل العربي مع الغير انطلاقاً من (الوسط) من العالم القديم: (وكذلك جعلناكم أمّة وسطا لتكونوا شهداء على النّاس ويكون الرّسول عليكم شهيدا وما جعلنا القبلة الّتي كنت عليها إلاّ لنعلم من يتّبع الرّسول ممّن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلاّ على الّذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إنّ الله بالنّاس لرؤوف رحيم. قد نرى تقلّب وجهك في السّماء فلنولّينّك قبلة ترضاها فولّ وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولّوا وجوهكم شطره وإنّ الّذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنّه الحقّ من ربّهم وما الله بغافل عمّا يعملون) البقرة: ١٤٣ - ١٤٤.

فالخصائص محددة (أميون) والمسؤولية محددة (عرب) والمركز محدد (الوسط).

ولننتهي كل ذلك فلا بد من بداية، والبداية ليست بالتطلع القومي وإنما بتأليف قلوب

القبائل عبر تدخل إلهي بفعل (غيبي)، فالتطلع نحو الوحدة القومية والسلطة المركزية ليست مجرد شعار يبتدعه قائد ملهم، وإنما يكون التطلع نتاج حالة اجتماعية وتاريخية تلعب فيها مقومات المجتمع الاقتصادية وبالتالي الفكرية دوراً أساسياً. فالتطلع نحو الوحدة القومية والسلطة المركزية لا يكون متأتياً إلاّ حين يعجز نقيض الوحدة والمركزية عن تلبية حاجات الشروط المستجدة لنمو قوى اجتماعية مغايرة لقوى التجزئة والتفتيت.

فأوروبا - مثلاً - ظلت قروناً تعيش حالات التجزئة ما دون المركزية وما دون الوحدة، وذلك لأن البناء الاقتصادي والاجتماعي فيها كان يعتمد على قواعد إنتاج زراعي إقطاعي يهيمن عليها النبلاء الذين لم يكن نمط اقتصادهم يفرض عليهم وجود سلطة مركزية، أما حين تطورت معدات الإنتاج وظهرت قوة الحرفيين ونمت باتجاه تأسيس المدن الحديثة برزت الحاجة لأسلوب جديد في إدارة الإنتاج ومقايضته، وصحب ذلك نمو قيم عقلية وأخلاقية جديدة رفضت أن يكون الإنسان رقيقاً للأرض ومستعبداً لدى الإقطاعي والملك وسلطة اللاهوت الكنسي، فتجمعت كافة هذه العوامل باتجاه الوحدة القومية والسلطة المركزية والجمهورية والمواطنية، وهكذا عرف العالم الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ كطلاق بيِّن مع قوى (التجزئة)، فالتطلع نحو الوحدة القومية ليس مجرد شعار.

تاليف القلوب وليس الوحدة القومية:

قبل أربعة عشر قرناً لم تكن الشروط المادية للحياة الاجتماعية في وسط الجزيرة الصحراوي، حاملة لموجبات الوحدة، بل إن مجتمعاً في الشمال كمجتمع يثرب والذي توافر له قدر من الاستقرار الزراعي كانت تعصف به النزاعات القبلية بين «الأوس» و«الخزرج» في حين أن مجتمع الطائف الذي كان يحظى بدرجة استقرار وشروط اجتماعية أفضل ظل يعاند الدعوة الجامعة إلى ما قبل ارتحال الرسول الموقر بقليل، فالشروط الاجتماعية للتطور الذاتي باتجاه الوحدة لم تكن حاملة لذاك التطلع.

وعليه نجد أن القرآن المكنون، حينما تعرض لظاهرة تجميع القبائل العربية لم يغفل الجانب الموضوعي التاريخي الذي لا يستوفي شروط الوحدة، فرد التجميع إلى منطق (التأليف) وليس إلى منطق (التوحيد) فالآية الكريمة تقول: (وإن يريدوا أن يخدعوك فإنّ حسبك الله هو الّذي أيّدك بنصره وبالمؤمنين. وألّف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألّفت بين قلوبهم ولكنّ الله ألّف بينهم إنّه عزيز حكيم) الأنفال: ٦٢ - ٦٣.

فبتحليل الآية نجد أن الله يختم الآية باسمي العزة والحكمة في فرض التأليف على القبائل، ثم يحدد الأمر في دلالات ألفاظ القرآن الحكيم بأنه (تأليف) والتأليف أدنى درجة من التوحيد، لأن التوحيد هو صهر لكافة المقومات والعوامل حتى درجة الذوبان في تشكيل جديد، أما التأليف فهو عبارة دالة على تجميع كمي ميكانيكي يربط بين العناصر ولكنه لا يصل بها إلى درجة الانصهار والذوبان كما هو عليه الحال في التشكل القومي.

إذن، ليس ثمة جوهر واحد تتجه إليه نتيجة التجميع التي انتهت في حدود التأليف، فالله - البصير - قد زاوج بين عزته وحكمته وبين شخصية الواقع الموضوعي القائم على التجزئة فانتهى إلى نتيجة (التأليف) وليس التوحيد، وهنا غاية الفهم الفلسفي لجدلية الغيب والواقع، أي الغيب الذي لا يتجاوز فعل الواقع الموضوعي وشروطه وإنما يتكيف به ويطوره تدريجياً باتجاهه، وهذا أحد مضامين الوعي الفلسفي بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة.

لم يبتدع الإسلام ضمن عالمية الأميين أمة قومية تتجه إلى (مطلقها) الخاص فتتمثله بإرادة (نيتشه) في القوة، أو بتطلعات (هيجل) للدولة المركزية التي تشكل مثالاً مستقطباً لفعاليات النمو الموجه من داخل أعماق التجربة القومية، جمع وألف، فزاوج بين الإرادة الغيبية الإلهية (غير المرئية) وشروط الواقع التي ترفض حتى التأليف، فالصفة الغالبة في القوم وقتها أنهم أميل لرد الدعوة (وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله) الأنفال: ٦٢. ولعل وقائع التاريخ فيما بعد من حرب الامتناع عن دفع الزكاة إلى الصراعات بسبب أراضي سواد العراق، وإلى صراعات التوازن بين الأنصار من جهة والمهاجرين من جهة أخرى، وإلى توازنات اختيار الخلفاء، كلها وقائع تكشف عن سقف (التأليف) وليس (الوحدة) علماً بأن التأليف نفسه لم يكن ممكناً لولا تدخل الله بوصفه (عزيزاً وحكيماً) لمواجهة الشروط الاجتماعية التي تحول بين العرب وقتها وتطلعات التأليف.

البيئة الصحراوية والنزوع الفردي:

وكما بحثنا بمنطق ماركسي عامل التشكل القبلي الذي يحول دون مقومات التطلع نحو الوحدة التي افترضها مروة[1] ومن قبله رودنسون[2]، نعود وبمنطق الماركسية لدراسة أثر الصحراء، ذلك المحيط الترابي الممتد عبر الأفق.

فللصحراء شخصيتها في تشكيل الحياة الاجتماعية والذهنية والنفسية، فاقتصادياً تعتبر الصحراء (أم البداوة) التي تعارض الاستقرار وتكرس التجوال الذي يعني بدوره تفتيت حتى القبيلة الواحدة إلى عدة بطون وأفخاذ، وقد أثر أو انعكس هذا السلوك الصحراوي على سكان وسط الجزيرة حين امتهنوا شخصية الوسيط التجاري القائم على الترحال بين اليمن جنوباً والشام شمالاً (تجارة الشتاء والصيف)، فاغتنت منها مكة ولكنها لم تستطع أن تتحول إلى مركز ينافس الطائف على مستوى الاستقرار الزراعي والاجتماعي، فمكة في واد (غير ذي زرع) وليس بالضرورة غير ذي ماء، فالإشارة إلى كونها (وادي) تتضمن الإشارة إلى ما بها من ماء، ولكن أرضها غير قابلة للاستزراع، فهي امتداد للمحيط الصحراوي حولها.

سيكولوجياً، حين نجمع بين حياة الترحال ضمن وحدات قبلية صغيرة، وبين امتداد الأفق الصحراوي، نجد أن هذين العاملين يشكلان نفسية تميل إلى التفرد أو تنمية مطلق النزوع الفردي الذي يستشعر قدراً كبيراً من الذاتية المتضخمة الشعور بنفسها، وهذا ما يعرف في اللغة (بالحمية)، وهي حمية تدفع بالحروب القبلية إلى نهايات متطرفة دائماً، ليس بسبب الناقة (داحس والغبراء) كما يعتقد، ولكن بسبب خدش (الحمى) غير المسور بالأسلاك الشائكة ولكنه مسور باسم صاحب الناقة وكلمته وهيبته لهذا تكون الحرب أربعين عاماً، وليست الناقة سوى ظاهر السبب.

ولهذه الظاهرة أشار الله - الحكيم الخبير - حين دخل المسلمون مكة في عام الفتح فنظروا وجوهاً متحفزة لمقاومتهم إن هم دخلوا بيتاً لم يؤمروا بدخوله، وقد استخدمها الله في معرض (المدح) وليس الذم. (إذ جعل الّذين كفروا في قلوبهم الحميّة حميّة الجاهليّة فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وألزمهم كلمة التّقوى وكانوا أحقّ بها وأهلها وكان الله بكلّ شيء عليما) الفتح: ٢٦.

فبتلك الحمية التي مدحها حين أشار بأنه ألقاها في قلوب الذين كفروا، لم يتهيب

أولئك العرب امتطاء الصهوات لفتح ما بين المحيطين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً في قرن واحد، وهي نفس الحمية التي جعلتهم يتحفزون في بطن مكة لرد من يضمر الانتقام منهم بسبب مواقفهم ضد إخوتهم من الذين هاجروا، فالثأر كان قائماً نتيجة لما كان من معارك سابقة في بدر وأحد وغيرهما.

ولعلمنا الآن بمعنى هذه (الحمية) علّنا سندرك لماذا استخدم الله بحقهم دلالة (تأليف القلوب). إنها مطلقات فردية عصية على الوحدة، فأين كان هذا التطلع القومي الذي يتحدث عنه د. مروة، وأين كانت تلك الميول نحو (السلطة المركزية)؟.

إن تأليف القلوب من حول الرسالة هو من نوع جدلية الغيب بالإنسان العربي ضمن المفارقتين اللتين أوضحناهما (الحالة الاجتماعية التاريخية ضمن الواقع القبلي) زائد (مفارقات الحياة الصحراوية). ولأن مروة ورودنسون قد أسقطا الجانب الغيبي تماماً وأزاحاه لأنه لا يستقيم ونهجهم المادي الجدلي فقد ظلا على القول بوجود عوامل تاريخية واجتماعية تعطي تفسيراً وتوصيفاً مادياً لتلك الحالة دون أن يستطيعا توضيح ذلك، غير أن العامل الأكثر خطورة بما ينفي تماماً مرتكزات التفسير المادي لعالمية الأميين فهو الذي يتعلق بطبيعة خروج قبائل الجزيرة العربية إلى العالم.

خرجوا أمة رسالة وليس غزوا بربريا؟:

لو كان التوحيد قومياً بمواصفات مروة لما طمح العرب وقتها إلى ما هو خارج الجزيرة العربية، فقبائل الوسط كان يمكن أن تفرغ طاقاتها العسكرية الفاتحة بالاتجاه جنوباً نحو اليمن أو إلى الشرق نحو هجر أو إلى الجنوب الشرقي نحو عمان، وكان يمكن لتوسعها أن يمتد إلى المدينة المنورة وينتهي إلى التداخل مع حدود الغساسنة والمناذرة.

كانت تلك الأرجاء الزراعية الخصبة وبما فيها من قواعد اجتماعية مستقرة على الزراعة كافية جداً لإرضاء تطلعات قبائل وسط الجزيرة، غير أن القبائل العربية المؤلفة القلوب لم تعمد - وخلافاً لكل منطق طبيعي أو وضعاني أو مادي جدلي - «أن تعتبر أن إقامة دولة الجزيرة القومية هي غاية لها، فحتى المدينة المنورة كانت بالنسبة لها دار هجرة وليس دار مقام، ثم إن انطلاقة هذه القبائل للانتشار العالمي لم تأت محمولة على أكتاف النوازع المادية البشرية بما يماثل حالة الاكتساح القبلي المغولي أو التتاري للعالم القديم».

مسألتان تاريخيتان يجب التوقف لديهما بنزاهة علمية غير قابلة للتعمية، فتلك القبائل

العربية التي ألف الله بين قلوبها لم تندفع لتكوين دولة قومية تحيط بأركان الجزيرة العربية، ولا كان فتحها للعالم فتحاً مغولياً همجياً لنهب ثرواته، فمن كافة تلك الأرجاء المفتوحة لم نعرف كل وقائع التاريخ جيشاً من العبيد يرسل لبناء أعمدة ومدرجات في المدينة المنورة كتلك التي بنيت في أثينا أو روما أو مدائن كسرى، ولا أرسل من يبني حول المدينة سوراً كسور الصين ولا سخر من يبني مدفناً للخلفاء كمدافن فراعنة مصر في الأهرامات.

قد بسطت تلك القبائل سطوتها ونفوذها على العالم ما بين المحيطين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً، أي على مواطن الحضارات والشعوب والثروات التي شيدت روما وأثينا وفارس والصين، ومع ذلك بقيت المدينة المنورة بأحياء الأوس والخزرج القديمة، وبمسجد الرسول القائم على الأعمدة الطينية وعريش النخيل، فالشرع الإسلامي يمنع حتى نقل زكاة حمص إلى المدن الأخرى ولو كانت المدينة المنورة، أي (العاصمة).

مناقشات حول جغرافية الانتشار الأمي:

ولأن القرآن لا يؤتى لدى كثير من الناس إلا للعبادات أو المعاملات أو العظات والعبر فقد غابت هذه الضوابط المنهجية التي حددت خصائص عالمية الأميين، فنجد مناقشات حول حدود جغرافية الانتشار الإسلامي بسطها لنا الدكتور رضوان السيد في معرض مناقشته (قضايا الإسلام المعاصر والمستقبل - صحيفة الخليج - الشارقة - عدد ٢٤٤٤ - تاريخ ١٩٨٥/١٢/٢٧) وذلك حين عرض لنصوص لآراء الباحثة الإيطالية (بيانكا) والتي ربطت بين الانتشار الإسلامي والخصوصية الجغرافية.

يقول رضوان أن الباحثة الإيطالية بيانكا ماريا سكارسيا أموريتي قد أفضى بها التسرع إلى بعض النقائض: «حينما تبحث الجغرافية للإسلام باعتبارها جزءاً من خصوصيته، صحيح أن الإسلام توقف عند حدود جغرافية معينة ولكن ذلك لا يعود إلى طابعه الأيديولوجي الذي يقصره على مناطق معينة ذات مناخ معين كما يقول بلانويل، بل لأن الطاقات البشرية المحدودة للجماعة التي حملته، والظروف السياسية والاجتماعية للشعوب والأمم الأخرى التي واجهته حصرته (ولم تحاصره) في البقاع الأكثر اعتدالاً في إفريقيا والشرقين الأدنى والأوسط.. على حفافي الصحاري وفي محيطها.. وإلا فكيف نفسر انتشاره وتوسعه في بقاع حارة الطقس والمناخ مثل إفريقيا السوداء وأندونيسيا والهند».

قد احتج دكتور رضوان بطاقة الحامل البشري المحدودة التي لم تمكن الإسلام من

الانتشار خارج هذه الحدود الجغرافية، في حين احتجت الباحثة بيانكا بالطابع الأيديولوجي المتسق مع هذه الجغرافية، ولم يكتشف كلاهما أن القرآن قد حدد هذا الانتشار ضمن مشروعه الإلهي لاستيعاب غير الكتابيين في الوسط من العالم، أما أن يجد الإسلام (مواطىء أقدام في أوروبا وأمريكا) بحيث يعزز الدكتور رضوان مقولته حول (أن المسلمين أمة في حالة تحقق دائم). فلا يعتبر استشهاداً إلا بحالات فردية وليس حالات استيعاب اجتماعي أو مجتمعي شاملة، فبموجب سورة الجمعة فإن استيعاب الكتابيين من شعوب أوروبا وأمريكا لا يختص بحالة التقييد التاريخي، ولكن بحالة الإطلاق كما تبين سورة الفتح بتقدير إلهي مستقبلي.

ثم يورد الدكتور رضوان النصوص المتعلقة بدكتور جمال حمدان حول هذا الموضوع «يترامى الإسلام حتى خط الاستواء عبر بيئات طبيعية شديدة التفاوت، من الغابة الاستوائية إلى المدارية، ومن السافانا الإفريقية إلى الاستبس الآسيوي، ومن أدغال الهند «الإسلام الموسمي» إلى الفلد الإفريقي، فهو إذن يتوزع في المناطق الحارة والمعتدلة والباردة على السواء. كما ينتشر في الصحاري الجافة والأعشاب المطيرة. والغابات الكثيفة بلا استثناء. وبالمثل نجد الإسلام البحري على السواحل كما نجده في صميم القارات من الداخل، بل إن السواد الأعظم من المسلمين أقرب إلى التركز على القطاعات الساحلية والبحرية.

إلى ماذا كان يهدف جمال حمدان؟ لعله قد استهدف ما أوضحه لنا الدكتور رضوان من أنه يرمي - أي حمدان - لابتداع نظرية تقول بأن اتساع الإسلام الجغرافي يأتي بأكبر من سلطته المركزية، وبالتالي فإن الجامعة الإسلامية ضد الجغرافية، وفي الحقيقة إننا لا نرى فيما قدمه حمدان من مسح جغرافي ما يوحي بالتنوع الحاد الذي أراد الاستناد إليه. فتعبير حار، معتدل، بارد، لا ينطبق في التفاوتية الحادة على البلاد التي ذكرها والتي تقع في نطاق الاستواء والمدار، فإذا صح إطلاق كلمة «بارد» على أي من هذه المناطق، فماذا سيقول حمدان في التعبير عن «الأسكيمو» والمناطق القطبية؟.

مع ذلك لست من القائلين بالتطابق ما بين الحدود الجغرافية والحدود الوثنية لعالمية الأميين، فالأمر ليس جغرافياً منذ البداية - ولكنه كما قررته سورة الجمعة - فالانتشار الأمي محكوم بالشعوب الوثنية المتمحورة حول الوسط من العالم القديم، ولهذا بقيت

الديانات غير الوثنية (الأصل / المنشأ) بمعزل عن الاستيعاب الإسلامي ولو كانت في نطاق ما بين المحيطين الأطلسي والهادي، ثم لا يعني قولي هذا أن كل وثني قد استوعبته بالضرورة عالمية الأميين، ففي الحالات التاريخية يتعامل الباحث مع الظاهرة التعميمية (القاعدة) وليس التفاصيل التي تظهر الاستثناءات الفرعية.

المهم أن الدكتور رضوان السيد قد أوضح لنا خلافات بين رأيين، رأي يحاول التشديد على التشابه في بيئات العالم الإسلامي الجغرافية ليصل من وراء ذلك إلى تحديد سمات للإسلام وشخصية المسلم عن طريق البيئة والجغرافية (كرافييه دي بلانول)، ورأي يشدد على التنوع الجغرافي توصلاً لنفي وحدة الإسلام الحضارية وبالتالي نفي إمكان جامعته أو وحدته السياسية (جمال حمدان - ولفريد كانتويل سميث)، في حين أكدت بيانكا ماريا سكارسيا أن الانتشار يعزى لتوق المسلمين لتحقيق إرادة الله في العالم عن طريق الدعوة والجهاد.

كم يوفر القرآن على هؤلاء الباحثين جهداً كبيراً لو اكتشفوا فيه مقولة (الأميين)، التي تعطي حدود هذا الانتشار بعداً غير جغرافي أو بيئي، بالمعنى الذي ذهب إليه بعضهم، كما تعطي هذا الانتشار المحدد بعداً غير البعد الإطلاقي عبر مفهوم الدعوة والجهاد المجردين، أو قول رضوان أن تلك هي حدود طاقة من كانوا، ولا نريد هنا أن نقلل من كلمات الدكتور رضوان، ولا مشروعية العامل الجغرافي البيئي الطبيعي، ولكننا نقول باستيعاب كافة هذه العوامل ضمن مقولة «التعيين» التي ساقنا إلى بحثها الدكتور خليل أحمد خليل (جدلية القرآن) وهي المقولة التي حددتها سورة الجمعة لنؤكد لخليل أن (مطلق) القرآن إنما يتناول (جدلية الواقع)، فلا يظن بعض الناس أن محتوى القرآن المنهجي هو الأدنى حظاً في الثقافة والمعرفة من حظوظ الذين خلقهم من أنزل القرآن.

والتساؤل الآن لماذا قيد الله تلك المرحلة تحديداً في عالمية الأميين قبل أن يطلق الإسلام إلى ظهور كلي كما حددت سورة الفتح، فالإجابة هنا يمكن أن تتجه للقول بأن القرآن يأخذ بجدلية الواقع والتحول عبر الصيرورة مع الدفع بالاتجاه، ولكن ليست هذه غايتنا - وقد أثبتت نفسها فعلاً - وإنما الغاية التي نتوخاها هي في بحث لماذا اقتصر مفهوم الأمة الإسلامية - وقتها - على الأميين؟.

مراحل الخطاب الإلهي المتدرج للبشرية:

مفهوم الحركة في التاريخ البشري، لا تستوي خصائصه المرحلية في القرآن، على التعاقبات الطبقية المتولدة عن بعضها عبر منهجية الصراع كما هو الحال في تجربة الحاضرة الأوروبية، بل تستوي كأشكال دائرية، بدءاً من الشكل العائلي إلى الشكل القبلي إلى الشكل الأمي إلى الشكل العالمي، أي أن التطور البشري يمر عبر هذه المراحل الأربع: المرحلة الأولى هى المرحلة الآدمية، والمرحلة الثانية هي المرحلة الإسرائيلية «الظاهرة القبلية ومماثلاتها من قوم عاد وثمود وغيرهم»، والمرحلة الثالثة هي المرحلة العربية الأمية ومن لحق بهم خارج معنى اللفظ القومي، «أي مرحلة الأميين». ثم المرحلة التي تليها - كاستمرار للرسالة الإسلامية - وهي مرحلة الظهور الكلي للدين.

أمامنا ثلاث مراحل تاريخية، والرابعة ملحقة بها لأنها استمرار لرسالة الرسول الخاتم المؤقر، وقد أعطيت كل مرحلة من المراحل الثلاث وعيها الحضاري الخاص في إطار منهجية الخلق الكوني، ويأتي القرآن كخلاصة نهائية للمراحل الثلاث من جهة وكبداية لعصر العالمية من جهة أخرى.

قد بدأ الخطاب الإلهي الكوني بآدم في أول سورة البقرة:

(وعلّم آدم الأسماء كلّها ثمّ عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلاّ ما علّمتنا إنّك أنت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبئهم بأسمآئهم فلمّا أنبأهم بأسمآئهم قال ألم أقل لكم إنّي أعلم غيب السّماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) البقرة: ٣١ - ٣٣، حيث علمه الله الأسماء، ثم يستمر السياق القرآني من «آدم» إلى «بني إسرائيل» (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي الّتي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وإيّاي فارهبون) البقرة: ٤٠، وهنا تحول من العائلية الآدمية إلى ظاهرة مخاطبة القبلية، ثم يتجه السياق لمخاطبة الأميين العرب عبر آية نسخ الظاهرة القبلية الحضرية: (يا أيّها الّذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب أليم. ما يودّ الّذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزّل عليكم من خير من ربّكم والله يختصّ برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم. ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أنّ الله على كلّ شيء قدير. ألم تعلم أنّ الله له ملك السّماوات والأرض وما لكم من دون الله من وليّ ولا نصير) البقرة: ١٠٤-١٠٧.

فهنا تحول من القبلية إلى العالمية، غير أن هذه العالمية تنقسم بدورها إلى مرحلتين، المرحلة الأمية لاستيعاب الشعوب غير الكتابية طبقاً لنصوص سورة الجمعة: (هو الّذي بعث في الأمّيين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين. وآخرين منهم لمّا يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم) الجمعة: ٢ - ٣، والمرحلة العالمية الكلية طبقاً لسورة الفتح: (هو الّذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدّين كلّه وكفى بالله شهيدا) الفتح: ٢٨، وكذلك طبقا لما يرد من نصوص في سورة التوبة: (يريدون أن يطفؤوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلاّ أن يتمّ نوره ولو كره الكافرون. هو الّذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدّين كلّه ولو كره المشركون) سورة التوبة الآيتان: ٣٢ - ٣٣، وسورة الصف: (يريدون ليطفؤوا نور الله بأفواههم والله متمّ نوره ولو كره الكافرون. هو الّذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدّين كلّه ولو كره المشركون) الآيتان: ٨ - ٩.

هنا تكييف إلهي لجدل الواقع الذي يظن البعض أن عناصره المنهجية غير موجودة في القرآن، فلهذه المراحل الثلاث في أصلها (الأربع في التقسيم) خصوصيات واقعية تتميز بها من ناحية التركيب. وقد سبق أن عرضنا لمفهوم الإيمان الحسي المقيد إلى الأرض والشعب في التجارب الدينية السابقة على الإسلام، وكل ذلك كمقدمة لدراسة عالمية الأميين.

فمحمد صلّى الله عليه وآله وسلم قد جاء ليختم على مرحلتي العائلية والقبلية بمعناهما الحصري، وليبدأ طريق البشرية بعالمية الأميين العرب ومن يلتحق بهم، ثم يكون الاستواء على العالمية الشاملة، ومن هنا تكتسب العروبة شخصيتها المركزية في إطار عالمية الأميين الأولى كقوة مستقطبة لكل الحضارات ولكل الأعراق وفي موقع الوسط من العالم، أي تتشكل العروبة كقومية للقوميات بأفق يحمل قوة الانفتاح المستقبلي على العالمية الكلية.

هذا هو السياق الجدلي الذي يفرغ المطلق في الواقع ويعينه عبر حركة التاريخ وصيرورته. هكذا يتشيأ الأمر الإلهي في الواقع عبر الإرادة (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) النحل: ٤٠.

تناولنا حتى الآن خصوصية عالمية (الأميين) بوصفها مرحلة تاريخية انتقالية ما بين

مرحلة الدين القومي (كتجربة بني إسرائيل والأقوام الأخرى المماثلة) وما بين مرحلة الدين العالمي كيفما يكون الظهور الكلي للهدى ودين الحق على الدين كله كما بشّرت به سور التوبة والصف والفتح، أما تعيين عالمية الأميين فقد أوضحتها جيداً سورة الجمعة كما بيّنا سابقاً.

غير أن هذا التحديد يعتبر غير مكتمل ويمكن أن يؤدي إلى كثير من التشوهات ما لم نوضح عدة ظواهر متعلقة بتلك المرحلة من الناحية التاريخية والأيديولوجية، ففي قلب عالمية الأميين تكمن (القوانين الذاتية للخصوصية العربية) التي - متى فهمناها - نستطيع أن نخرج من أزمتنا الفكرية والحضارية الراهنة، فنحن لا نستطيع أن نخرج من أزماتنا ما لم نتعرف أولاً على (كيفية تركيب) مجتمعنا، على جدليته، والكيفية التي يتحرك بها ويتجه من خلالها إلى غائية معينة حكمت وتحكم مساره.

إن التعامل مع المجتمع العربي الراهن دون الدخول عميقاً في مكوناته الداخلية، واستبطان إيقاعه التاريخي، لا يؤدي إلا إلى فهم سطحي لحركته واتجاهه، فتكون النتيجة حبس حركية هذا المجتمع في أضيق مناهج المعرفة والاكتشاف.

ولعل أكثر الناس ادعاء للعلمية تغيب عنهم هذه العلمية حين لا يطبقون القاعدة التي تقول بأن للمجتمعات قانونها التاريخي في الحركة والاتجاه، بحيث يفرز كل مجتمع قواه الدافعة نحو التغيير المواكب للتطور جنباً إلى جنب مع القوى النقيضة، فمشكلة مفكرينا، إنهم لم يحاولوا بشكل فلسفي دقيق اكتشاف وجود محركات هذا التغيير بالطريقة الخاصة بالمجتمع العربي نفسه، أي الطريقة التي تعود إلى بنائه التاريخي ونسيجه الاجتماعي الخاص، كأننا مجتمع تحكمه المعايير البنائية الاجتماعية والاقتصادية المجردة وبلا هوية تاريخية أو أيديولوجية.

وبقول آخر فإن المفكرين العرب الذين لا يفهمون تجربة عالمية الأميين في المدينة المقدسة لن يكون بمقدورهم قط أن يفتوا حول مستقبل هذه الأمة لأنهم يجهلون محركات نموها منذ ماضيها، فالماضي يحكم تكوين الحاضر وآفاق المستقبل.

تحكم عالمية الأميين بمستقبل المسار العربي:

قد رُكّبت عالمية الأميين على أساسين هامين - يتحكمان - حتى الآن - في خصائص المجتمع العربي وبنائيته وتوجهاته في كل الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية

والفكرية والسياسية وهما:

(أ) التدامج العرقي مع كافة الشعوب الأمية.

(ب) التفتت الطبقي وانعدام التركز الإقطاعي أو الرأسمالي.

ويعود الأمران إلى النسق الإسلامي الذي حكمهما معاً. فقوانين الإسلام الاقتصادية والاجتماعية تحول دون (تركز الثروة) سواء بمنع الربا أو قوانين الميراث، كما أن الامتداد بالدعوة تبعاً لمنطق (الخروج) يؤدي إلى التدامج العرقي مع الغير. ولهذا استحال تحقيق قومية عربية على أسس (عنصرية) كما استحال بناء أحزاب على أسس (طبقية) فكل تغيير على أساس (قومي - طبقي) هو عين المستحيل في نسيج الواقع العربي.

كما أن أي تأسيس لمجتمع عربي - إسلامي معاصر لا يستجيب لجدلية عالمية الأميين وأسسها اللاعرقية واللاطبقية سيكون مآله التخبط كما حدث، وما كنا لنشرع في نقد المناهج الوضعية وابتعاث رؤية جديدة لأمور تبدو وقد تمّت في الماضي وانتهت لديه، لولا أن العوامل التي صنعت ذلك الماضي لا زالت وستبقى مؤثرة في صناعة الحاضر والمستقبل، والقصد هنا يتجه للبعد (الغيبي) المؤثر على حركة الواقع التاريخي والذي أهمله المؤرخون المعاصرون وكذلك المفكرون تحت ضغط المناهج المادية الجدلية وتلك الوضعانية التي تبدو لنا قاصرة تماماً عن (الإحاطة) بعوامل الحركة الكونية والتاريخية وأبعادهما في الزمان والمكان.

فكما لا يستقيم التخطيط لأي أمر كان بإسقاط أحد عناصر محركاته فكذلك لا يستقيم لنا فهم جوانب أزمتنا الراهنة قومياً ودينياً دون معرفة أثر البعد الغيبي في تكويننا التاريخي ومسارنا الاجتماعي والسياسي. ومن هنا كانت أهمية أن نتعرف على أثر البعد الغيبي في تأليف القبائل وتحديد طبيعة الفتح الإسلامي بالعرب، أو بالأحرى بتلك القبائل ذات الحميّة التي ألف الله بين قلوبها.

«وعند نشأة الإسلام كانت التجارة واستفحال الربا يعملان على تفكيك العلاقات القبلية وتقويض نظامها، لأن النظام القبلي لا يتفق البتة مع النظام الاقتصادي القائم على أساس العملة. وكانت ثروة زعماء قريش تشمل المال والتجارة والمزارع والعبيد والماشية. ووجد في مكة والمدينة والطائف عمال يشتغلون بتحميل البضائع وعمال غير مصنفين يشتغلون في قطاعات مختلفة (البيطرة، رعي الماشية، سقاية الإبل في القوافل التجارية).

إن تفكك نظام العلاقات الجماعية البدائية، في مكة قبل غيرها، أدى إلى تحول عشائر قريش إلى نظام جديد تسيطر فيه فئة من أعيانها لها مؤسسات رسمية بسيطة تدير شؤون العشائر (الملأ، دار الندوة). في أخريات عصر الجاهلية كانت الوثنية في آخر أيامها، إذ دخلت على التنظيم القبلي الجماعي البدائي علاقات «طبقية» جديدة أدت إلى التحول عن الوثنية (الشرك) إلى التوحيد.

إن ظاهرة التحالف بين القبائل تعكس التطلع إلى توحيد الجزيرة وإقامة سلطة مركزية. وهذا لا يتم إلا في ظل عقيدة توحيدية يحترمها الناس ويقدسونها. وظهرت الحنيفية حينذاك كشكل من أشكال التوحيد عند العرب. ولكن الحنيفية لم تنتشر كثيراً في مكة لا لمقاومة القريشيين لها فحسب، بل لعوامل اجتماعية في مكة (التناقضات الاجتماعية: بين التجار والمرابين وبين المتضررين من الربا، بين مالكي العبيد وتوق العبيد إلى التحرر). ولم تكن الحنيفية تعكس مطامح الفئات المستضعفة، إذ اقتصر تبشيرها أول الأمر على كون الحياة فانية. غير أن الحنيفية إذ واكبت تطور المجتمع المكي، تطورت معه ودخلت مرحلة التمهيد لظهور الإسلام.

والاستنتاج الأخير: أن الإسلام نشأ في الجزيرة آيديولوجية جديدة تعكس التغيرات الكبرى التي طرأت على المجتمع العربي: تفاقم التمايز في توزيع الثروة، الرِّق، التبادل التجاري. ومع ظهور الإسلام ظهر تنظيم جديد (جماعة المؤمنين). هذا التنظيم يناقض التنظيم القبلي القديم. هذه «الجماعة» بتنظيمها الجديد أصبحت القاعدة الأساس التي قامت عليها الدولة الإسلامية. وهذا يثبت صحة النظرية القائلة: «إن أول محاولة لتأسيس الدولة يجب أن تكون القضاء على التنظيم القبلي وتفكيك أوصاله» - الفقرات للدكتور حسين مروة - النزعات.

٢ - المفارقة الإعجازية بين المعرفية القرآنية والوعي الإحيائي العربي:

توضح الماركسية عبر إنجلز في كتابه (لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية / ص ٣٨) أن الواقع هو الذي ينتج الفكر، فالأفكار الحاصلة في الوعي هي انعكاسات الأشياء والأحداث الواقعية، هكذا تصبح جدلية الإدراك وعياً لحركة العالم الواقعي الجدلية. ويوضح ماركس في (الأيديولوجيا الألمانية) أن التشكلات المبهمة الحاصلة في أذهان الناس هي بالضرورة ملاحق لسيروراتهم الحياتية الواقعية التي يمكن

إدراكها واقعياً والتي ترتبط بحالات مادية عينية. فالأخلاق والدين والميتافيزيق وسائر تجليات الأيديولوجيا، وكذلك أشكال الوعي المقابلة لها، لا تقدر إذن أن تحافظ على مظهرها الاستقلالي لمدة أطول، فليس الوعي هو الذي يكيف الحياة إنما الحياة هي التي تكيف الوعي. فالأيديولوجيا كبنية فوقية هي أنها مجموعة التصورات التي يكونها الناس عن علاقتهم بأوضاعهم الوجودية، الثقافية وطريقة العيش والأفكار والقيم والأذواق الواعية منها والغافلة، سواء على الصعيد الفردي أو الطبقي أو المجتمعي[٣].

بهذه المقدمة وضعت الماركسية الأساس النظري لتعلق الأفكار بالواقع الموضوعي باعتبار الأفكار نتاجاً لهذا الواقع وتتغير بتغيره بما في ذلك الأخلاق والدين والقيم. وقد شيد عالم الاجتماع الفرنسي الماركسي (إميل دوركهايم) - (١٨٥٨ - ١٩١٧) نظريته في تحديد الواقعات الذهنية على هذا الأساس متجهاً نحو صياغة (علم الأيديولوجيا)، فبدلاً من ملاحظة الأشياء ووصفها ومقارنتها نكتفي، إذ ذاك بوعي أفكارنا وتحليلها وتأليفها بعضها إلى البعض الآخر، أي عوضاً عن إنشاء علم يتناول الحقائق الواقعية لا نعود نصوغ سوى علم أيديولوجي (دوركهايم / قواعد المنهج الاجتماعي / ص ٢١).

ثم جاء (إيريك فروم) ليعطي دفعة تطبيقية على صعيد التحليل النفسي لما بدأه (ماركس وإنجلز وطوره دوركهايم)، ذلك حين بدأ بتفسير ما لم يفسره ماركس حول كيفية أن يكون الانتقال من الأشياء المادية إلى الفكر الإنساني عبر (رأس الإنسان) أي العملية النفسية لإنتاج الأيديولوجيا المرتبطة بالواقع الاقتصادي والاجتماعي[٤].

على هذا النحو صاغت الماركسية نظريتها حول تشكيل البنية الذهنية في مرحلة تاريخية معينة وعلى ضوء خصوصيات الواقع الاقتصادي والاجتماعي، وليس لنا أن نطلب الآن سوى تطبيق هذه النظرية بحذافيرها على علاقة (القرآن) بوصفه محصلة وعي أيديولوجي على الواقع الاجتماعي والاقتصادي العربي الذي يكون قد أنتجه - وفقاً للماركسية. وذلك لنصل إلى تحديد أو عدم تحديد أن الوعي القرآني هو انعكاس للواقع العربي، وأن النبي الكريم صلّى الله عليه وآله وسلم قد استلهمه من بنية الواقع ونسيجه، فإذا أثبتنا - بمنطق التحليل العلمي لتشكلات الذهنية - أن ما في القرآن من وعي هو إدراك يتجاوز حالة العرب الذهنية فلن نطلب وقتها من المفكرين الماركسيين أن يغيروا من تصوراتهم لعلاقة الفكر بالواقع وإنما سنطلب منهم الاعتراف بالقرآن كظاهرة غير

بشرية (غيبية) وأن يبقوا بعد ذلك ما شاؤوا على فكرهم المرتبط بالواقع.

التحليل بمنهج البحث المقارن:

تكون البداية بدراسة الذهنية العربية في تلك المرحلة، أي من قبل أربعة عشر قرناً بهدف تحديد بنيتها الأيديولوجية ثم مقايسة تلك البنية على الإدراك القرآني، هنا يتوجب علينا القيام بعمليتين، الأولى لتحديد الذهنية الأيديولوجية العربية، والثانية لتحديد بنائية القرآن المعرفية التي ترقى على كافة التمثلات الأيديولوجية، وبما أن هذا المنهج في (البحث المقارن) سيعتمد على نصوص القرآن ذاتها، فإننا لن نتقيد كثيراً بإسقاطات الذهنية الأيديولوجية العربية على معاني هذه النصوص، فإذا قيدنا أنفسنا بالفهم العربي التاريخي في تلك المرحلة لهذه النصوص نكون قد أفدنا الماركسية وكافة التيارات الوضعانية وذلك لأننا نكون قد قيدنا القرآن بالفهم الذي كانت عليه ذهنية تلك المرحلة، أي الفهم الأيديولوجي التاريخي الخاص بالعرب. ومن هنا تضيع خاصية القرآن المتميزة ويصبح أسيراً لعقول بعينها تكونت ذهنيتها ضمن واقع اجتماعي وتاريخي له دلالاته الأيديولوجية الخاصة.

إن حسم أسلوب التعامل في هذا البحث المقارن مهم للغاية، لأن قوة المدارس الماركسية والوضعانية من جهة واليهودية من جهة أخرى، إنما تكمن في الربط ما بين القرآن والتفسير العربي التاريخي المقيد إلى مرحلة معينة، فيصبح القرآن (تابعاً) للعقل العربي و(منقاداً) لمرحلة معينة من مراحل تطوره، أي تطور العقل العربي، ومن هنا يستلب المعنى الإطلاقي المميز في القرآن لصالح عقلية بشرية تكون هي الدالة عليه والعنوان له في حين أننا نعتمد في هذا البحث المقارن على القول بوجود مفارقة بين الإدراك القرآني والوعي الأيديولوجي البشري بحيث نؤكد أن الوعي الأيديولوجي البشري العربي التاريخي لم يكن بإمكانه (إنتاج القرآن). فالأهمية الداحضة للمدارس الماركسية والوضعانية واليهودية إنما تكمن في اكتشاف هذه المفارقة.

العقلية العربية إحيائية (أنيمية) والقرآن تأكيد للجدل الكوني:

بالرجوع إلى ما كتبه علماء الاجتماع حول كيفية تشكل الذهنية ونمطها في عمليات الوعي والإدراك يمكننا بوضوح أن نقرر أن العقلية العربية كانت عقلية إحيائية أنيمة

تميل إلى أمرين: أولاً التعامل مع الظواهر الطبيعية كلاً على حدة كأن لا علاقة للظاهرة الطبيعية بالأخرى، وثانياً أنها تحيي هذه الظواهر أي تجعل لها (نفوساً ذاتية) تتحكم بها تماماً كنفس الإنسان، أي أن لكل ظاهرة طبيعية حركة ذاتية خاصة بها وصادرة من تلقائها.

ويقوم هذا النمط من التفكير الأنيمي (الإحيائي) على فكرة أن الإنسان بصفة عامة والإنسان المتخلف بصفة خاصة إنما يميل إلى تصور العالم الخارجي على نحو شبيه بتصوره لذاته، فالإنسان حينما تعوزه القدرات على فهم حقيقة الظواهر فهماً علمياً فإنه يسبغ على هذه الظواهر فهمه لنفسه، فالرؤية تتم هنا على أساس الكثرة المستقلة في وجود عناصرها عن بعضها، ولذلك نجد تصورات الخليقة في الكتب القديمة تتم وفق منظور التجزئة المستقلة حيث لا رابط في التكوين بين ظواهر الخلق، فيوماً تخلق النار وفي اليوم التالي يتم خلق الأخشاب والغابات.

كان يمكن أن يكون القرآن - لو جاء نتاجاً فكرياً للواقع - أن يكرس هذا المفهوم الأنيمي باتجاه الكثرة المستقلة القائمة بحياتها الذاتية ولكن النقيض تماماً هو ما يطرحه القرآن، فيأخذ القرآن بمفهوم الترابط الجدلي للظواهر الطبيعية المتعددة والمتنوعة في إطار فلكي كوني واحد ووفق (نظام طبيعي) يفرض ضوابطاً على الحركة المادية (والقمر قدّرناه منازل حتّى عاد كالعرجون القديم. لا الشّمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا اللّيل سابق النّهار وكلّ في فلك يسبحون) يس: ٣٩-٤٠.

ثم يتناول القرآن الجانب الثاني والخاص بفرضية قيام النفس الذاتية للظواهر الطبيعية، فالافتراض الأنيمي بأن للشمس نفساً، وأن الشمس قاهرة بحرارتها وضوئها ومتعالية ببعدها، كل ذلك جعلها محط تقديس لدى العرب ولدى الشعوب الأخرى، فجاء القرآن ليجرد الشمس وكافة الظواهر الطبيعية الأخرى عن قيامها بنفس ذاتية الحركة: (ومن آياته اللّيل والنّهار والشّمس والقمر لا تسجدوا للشّمس ولا للقمر واسجدوا للّه الّذي خلقهنّ إن كنتم إيّاه تعبدون) فصلت: ٣٧. وهكذا ذهبت التجسدات الطبيعية لآلهة الطبيعة: (أفرأيتم اللات والعزى. ومناة الثالثة الأخرى) النجم: ١٩ - ٢٠.

وهناك العديد من الآيات التي أفرغت عن الوعي العربي ما كان عليه من حالة تقديس الظواهر الطبيعية وبالذات تلك التي تتراءى بقوة التأثير على حياته.

نسف مفهوم استقلالية الظواهر وإحلال مفهوم النظام الكوني تجريد الظواهر الطبيعية عن إرادتها الذاتية = نسف العقلية الإحيائية الأنيمية / النتيجة / أن الإدراك القرآني مفارق بمعرفيته للتصور الأيديولوجي العربي. وهنا يأتي سؤلنا وليس سؤالنا، سؤلنا لمن يكتشف ذلك بالتحليل العلمي لنصوص القرآن في معرض المقارنة مع مركبات العقلية العربية أن يكون نزيهاً في عمليته وعلمانيته ليكتشف بالضرورة أن القرآن ظاهرة غيبية لا تمت للواقع الذهني العربي بصلة وليس نتيجة مستلهمة بعبقرية من ذاك الواقع.

بعد هذا التجريد والنفي القرآني لحياة الظواهر الطبيعية اندفع العرب يسألون عن الحقائق المفترضة والبديلة فيما يختص بهذه (الأهلة) فأجابهم الله بما يعرفونه عنها ولم يضف إليهم جديداً (يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج) البقرة: ١٨٩. والعرب يعرفون أن الأهلة هي دلالة مواقيت للناس، شهوراً وأياماً وأن الحج موقوت بها، فلماذا كانت الإجابة الإلهية الكريمة في حدود ما يعرفه السائل؟

هنا نكمل الآية: (يسألونك عن الأهلّة قل هي مواقيت للنّاس والحجّ وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكنّ البرّ من اتّقى وأتوا البيوت من أبوابها واتّقوا الله لعلّكم تفلحون) البقرة: ١٨٩.

فالسائل عن الأهلة قد أتى البيت من ظهره وليس من بابه، وباب البيت في مثل هذا السؤال هو (الاكتشاف العلمي) من بعد تقوى الله التي تجرد هذه الظواهر الطبيعية من صفة التقديس، فربط الله في جملة واحدة غير مجزأة بين السؤال عن أهلة ودخول البيوت من أبوابها وجاء بالبر لنفي التقديس الخاطىء لهذه الظواهر، فيستقيم المعنى بأن البر - (في عدم التقديس لهذه الظواهر الطبيعية كما أمر الله) - لا يعني أن يتحول القرآن إلى مساق في العلوم الطبيعية وأن البر إذ يجرد هذه الظواهر عن قدسيتها فإنه يفتح الطريق لمعرفتها علمياً - حين نأتي البيوت من أبوابها - فنتعامل معها كظواهر جديرة بالدراسة والاكتشاف، ذلك حين نتقي الله فلا نعبدها.

«وحدة البنائية الكونية»:

وجه الله في القرآن إلى ضرورة فهم البنائية الكونية بشكل جدلي موحد ومترابط، مع التعامل مع ظواهرها من أرض وسماء وجبال ضمن رؤية تقوم على وحدة التكوين، ولأن هذا التوجيه المعرفي القرآني كان مفارقاً للذهنية العربية وقتها، لم تجد الآيات والنصوص

القرآنية الخاصة بذلك وعيها المطلوب، بل كثيراً ما فسرت هذه النصوص القرآنية وفق تصور أيديولوجي عربي ذاتي ويمكننا أن نأتي بمثال على ذلك فيما يختص بالإشارة إلى (الإبل) فكثيرون قد اتخذوا من هذه الإشارات دلالة على الإنتاج العربي لنصوص القرآن في حين أن المعنى يختلف عن ذلك جذرياً.

نعم قد أشار الله على العرب أن ينظروا إلى الإبل، ولكنه - سبحانه - قد طلب إليهم أن ينظروا إلى (كيف) خلقت والنظر كما أشرنا سابقاً إدراك عقلي وليس رؤية حسية بالعين. ثم حدد طبيعة النظرة (بمماثلة) كونية حيث ربط بين كيفية خلق الإبل وبين (السماء / الجبال / الأرض)، فالسماء مرفوعة بعمد لا نستطيع رؤيتها، وهي عمد تشد البناء الكوني إلى بعضه بالكيفية التي تشد بها قوائم الإبل ظواهر خلقها، فالسماء هي أعمدة شد (وبنينا فوقكم سبعاً شداداً) النبأ:١٢.

فهنا مماثلة بين قوائم الإبل الرافعة والسماء التي تشد ببنائيتها الجسم الكوني القائم على عمد كقوائم الإبل ولكن لا نراها: (الله الّذي رفع السّماوات بغير عمد ترونها ثمّ استوى على العرش وسخّر الشّمس والقمر كلّ يجري لأجل مسمّى يدبّر الأمر يفصّل الآيات لعلّكم بلقاء ربّكم توقنون) الرعد: ٢. ودليلنا على أن النص القرآني يشير إلى وجود عمد غير مرئية لنا أن الله قد أتى بكلمة (ترونها) ولكانت زائدة، ولغة القرآن منزهة عن الزيادة والنقصان.

عمد السماء كعمد الإبل ولكن لا نراها، ثم هناك مماثلة الجبال المنصوبة كأوتاد تمسك بالأرض أن تميد كسنام الإبل الذي يتموضع في الظهر وكأنه حامل لقوة الجسم، ثم بعد ذلك تأتي الأرض المسطحة التي يقابلها تسطيح خف الإبل، (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت. وإلى السّماء كيف رفعت. وإلى الجبال كيف نصبت. وإلى الأرض كيف سطحت) الغاشية: ١٧ - ٢٠. فهنا بنائية كونية مترابطة تمت الإشارة إليها عبر بنائية الإبل، فلم تُقصد الإبل لذاتها كما يظن البعض الذين ربطوا بين القرآن والعقل العربي، وجعلوا القرآن نتاجاً لهذا العقل العربي وظواهره البيئية والاجتماعية.

البنائية الكونية ليست ساكنة بل متفاعلة جدليا:

هذه البنائية الكونية لا يدعها الله (ساكنة) وإنما يشير إلى ما بداخلها من حركة تقوم على التفاعل الجدلي الذي يولد نتائج تكاثرية أخرى، ثم يستخدم إشارة (المماثلة) التي

استخدمها لإظهار العلاقة بين بنائية الإبل والبنائية الكونية: (فلينظر الإنسان ممّ خلق. خلق من ماء دافق. يخرج من بين الصّلب والتّرائب. إنّه على رجعه لقادر. يوم تبلى السّرائر. فما له من قوّة ولا ناصر. والسّماء ذات الرّجع. والأرض ذات الصّدع) الطارق: ٥ – ١٢.

أين الحركية الجدلية هنا؟ وأين المماثلة هنا؟

إن السماء (ذات الرجع) التي تقذف بالماء إلى الأرض + الأرض (ذات الصدع) والتي تستوعب بشقها الماء، ثم يكون النتاج الزراعي = الصلب الذي يقذف الماء + الترائب التي تمتزج بماء الذكر = الناتج المولود. فالحركية الكونية تعتمد في التكاثر على مبدأ التكامل والتفاعل الجدلي ضمن الكون وبين البشر. فكافة الظواهر الكونية الفيزيائية والبيولوجية إنما تتحرك وفق قانون التفاعل الجدلي التكاملي، فكما يتزاوج الإنسان تتزاوج الطبيعة ضمن بيئة كونية واحدة خصبة ومخصبة. هكذا لا ينظر الإنسان لنفسه بوصْفه نشازاً، لا تنطبق عليه القوانين الطبيعية الكونية كيفما سنّها الله العليم الخبير. فهنا توجه نحو رؤية الكون في وحدته إلى أقصى إيقاعات العالم الممكن.

ميلاد النفس الإنسانية وجدلية الحركة الكونية:

في هذا النموذج (السماء – الأرض) - (الصلب – الترائب) يعطي القرآن جبرية التفاعل الحركي المادي، يؤكد القانون الطبيعي الجبري وحتمياته، ثم يعطي القرآن مقابل الجبرية الطبيعية حرية النفس وليس المادة. فالمادة محكومة بالقانون الطبيعي، أما النفس فإنها تنشأ ضمن التعارض الثنائي بين مواد التفاعل الكونية لتأخذ مساحة الحرية، بذلك يؤكد القرآن على (الجبرية المادية) وعلى (الحرية النفسية) بذات الوقت وبكيفية معرفية متفوقة وتظل تتفوق على كل الفكر البشري إلى قيام الساعة.

نموذج الفصل بين الجبرية المادية والحرية النفسية والعقلية: (والشّمس وضحاها. والقمر إذا تلاها. والنّهار إذا جلاها. واللّيل إذا يغشاها. والسّماء وما بناها. والأرض وما طحاها. ونفس وما سوّاها. فألهمها فجورها وتقواها) الشمس: ١ – ٨.

يأخذ التصنيف بوضع متقابلات ثنائية (شمس/قمر) - (نهار/ليل) – (سماء/ أرض). وهذه صفة/ أفقية/ للتصنيف، ولكن الصفة الأفقية تتحول إلى صفة/ رأسية/ تجعل كلمة شمس تسبق ذكر القمر ثم يسبق النهار المرتبط بالشمس ذكر كلمة الليل المرتبط بالقمر، ثم كلمة سماء تسبق كلمة أرض، فيكون التصنيف العمودي في هذه الحالة (شمس/ نهار/

سماء) في مقابل (قمر/ ليل/ أرض) والثنائية قائمة في حالتي التصنيف الأفقي والرأسي، فالتفاعل قائم بين الجانبين بما يماثل حالة (والسماء ذات الرجع. والأرض ذات الصدع) الطارق: ١١- ١٢ ثم يكون الميلاد.

الميلاد الذي اختاره الله - سبحانه للتقابل العمودي والأفقي ما بين (شمس/ نهار/ سماء) من جهة مشابهة لقوة الذكر الذي يعطي + (قمر/ ليل/ أرض) فيما يشابه قوة الأنثى التي تستوعب = نتاج غير مستلب لا للذكر وحده ولا للأنثى وحدها أي النتاج الذي يكتسب / حريته/ لأنه نتاج التفاعل الثنائي، هذا النتاج هو (ونفس وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكاها. وقد خاب من دساها) الشمس: ٧ - ١٠.

هذا الميلاد الطبيعي الكوني للنفس، المريدة والعاقلة، هو مستوى من التخليق الإلهي الكوني الذي لم تستطع حتى الآن العلوم الطبيعية الوصول إلى خصائصه التكوينية، فالنفس - في القرآن - هي من هذا العالم - خلافاً للروح المتنزلة من وراء عالم الطبيعة، وقد خلطت معظم الفلسفات بين النفس كقوة حياة أنشأها الله - سبحانه - ضمن الكون الطبيعي والروح المتنزلة من عالم الأمر.

تكوين النفس (كوني) مع تَشَيُّئِها في (الأرض)، فحركة الظواهر الطبيعية الفلكية السابحة في السموات والأرض إنما تلقي بتأثيراتها على هذا التكوين، الشمس والقمر، ومولداتهما ومنعكساتهما الفيزيائية، جدلية تخليقية إلهية كونية، تتضافر بكافة قواها لتنتج اللامرئي داخل المرئي، كإنتاجها للميت من الحي، والحي من الميت. فتتحد علوم الفيزياء مع علوم الأحياء لوضع أولى مقدمات علم النفس وهذا ما لم تصله الحضارة البشرية بعد، فكل ما لدينا في علوم الأحياء لا يفسر تكوين النفس، وكل ما لدينا من علوم الفسيولوجية لا يتجاوز تفسير الانعكاسات الشرطية في سلوك الإنسان، ولن نصل إلى فهم هذه الآية الصغيرة والكبيرة في معانيها في القرآن (سورة الشمس) ومكونات النفس، ما لم نحقق اندماجاً بين علمي الفيزياء والأحياء. فمن أين للعرب قبل أربعة عشر قرناً، وحتى اليوم أن ينتجوا مثل هذا الفكر.. سبحان الله.

هنا استخلص الله - سبحانه - إمكانية الحرية للنفس والعقل - من (ثنائية التكوين الجدلي) وعبر التفاعل بين عنصرين لهما امتداداتهما في الكون، فالشمس - مثلاً - يشار إليها مقترنة بالضوء، باعتبارها مصدر حراري، أما القمر فيشار إليه مقترناً بالنور، بوصف

هذا النور انعكاساً لضوء الشمس، فالمماثلة تحمل التقابلية والتفاعلية ولا يمكن أن تجد في كل آيات القرآن - الذي يشير إليه بعضهم بأنه نتاج عقلي عربي ملهم - أي ربط بين قمر وضوء وشمس ونور.

إذن تأكدت لنا بعض مبادىء الإدراك القرآني المكنون المفارقة نوعياً بطبيعتها للوعي الأيديولوجي العربي التاريخي، ومن هنا تقوم دلالة المعنى الغيبي للقرآن باعتباره من عند الله، فلو كان من عند غيره - تعالى وتنزه - لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً. وقد ركزنا هذه المبادىء الإدراكية المفارقة حتى الآن في الآتي:

١- التعامل مع الظواهر الطبيعية ضمن وحدتها الكونية الطبيعية: (والقمر قدّرناه منازل حتّى عاد كالعرجون القديم. لا الشّمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا اللّيل سابق النّهار وكلٌ في فلك يسبحون) يس: ٣٩ - ٤٠.

٢- تفريغ الظواهر الطبيعية من صفاتها الإحيائية الأنيمية: (ومن آياته اللّيل والنّهار والشّمس والقمر لا تسجدوا للشّمس ولا للقمر واسجدوا للّه الّذي خلقهنّ إن كنتم إيّاه تعبدون) فصلت: ٣٧.

٣- وحدة البنائية الكونية: (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت. وإلى السّماء كيف رفعت. وإلى الجبال كيف نصبت. وإلى الأرض كيف سطحت) الغاشية: ١٧ - ٢٠.

٤- جبرية التفاعل الجدلي الكوني الطبيعي باتحاد المتقابلات: (فلينظر الإنسان ممّ خلق. خلق من ماء دافق. يخرج من بين الصّلب والتّرائب. إنّه على رجعه لقادر. يوم تبلى السّرائر. فما له من قوّة ولا ناصر. والسّماء ذات الرّجع. والأرض ذات الصّدع) الطارق: ٥ - ١٢.

٥- حرية التكوين النفسي والعقلي عبر ثنائية التفاعل الجدلي الكوني: (والشّمس وضحاها. والقمر إذا تلاها. والنّهار إذا جلاها. واللّيل إذا يغشاها. والسّماء وما بناها. والأرض وما طحاها. ونفس وما سوّاها. فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكّاها. وقد خاب من دسّاها) الشمس: ١ - ١٠.

٣- كيف تنزلت الملائكة في بدر؟

قد أكد القرآن، كما أوضحنا في المقارنات بين المنظومتين الإسلامية الغيبية واليهودية الحسية - (الكتاب الأول - خلاصات وخاتمة) على نسخ تجربة الخوارق

الحسية وامتناع المعجزات المرئية، وأكدنا على ذلك في نهاية ملحق (الجزء الثاني - الفصل الثاني - الرقم ١٥).

ومع ذلك كتب من كتب حول (رؤية) مجاهدي بدر للملائكة وهي تقاتل إلى جانبهم، وأركبوا جبريل حصاناً، وأطلقوا على حصانه اسماً. والأمر غير ذلك. فكما اشتط الوضعيون في نفي متعلقات الغيب بمقدمات التاريخ العربي اشتط التراثيون بتحويل ذاك الغيب إلى غيب (مرئي) كما كان عليه حال بني إسرائيل وخلافاً للمنظومة الإسلامية التي يحيط بها غيب (غير مرئي).

فالمنظومة الإسلامية ترتبط بالنفس الإنسانية وليس بالحواس: (قل أعوذ بربّ النّاس. ملك النّاس. إله النّاس. من شرّ الوسواس الخنّاس. الّذي يوسوس في صدور النّاس. من الجنّة و النّاس) الناس: ١ - ٦.

أما المنظومة اليهودية فإنها ترتبط بالحواس: (قل أعوذ بربّ الفلق. من شرّ ما خلق. ومن شرّ غاسق إذا وقب. ومن شرّ النّفّاثات في العقد. ومن شرّ حاسد إذا حسد) الفلق: ١- ٥.

فالمنظومة الحسية اليهودية في أبعادها الجبرية ترتبط (بالإرادة الإلهية) النسبية والغيب المرئي والمحسوس.

أما المنظومة الغيبية الإسلامية في أبعادها المطلقة والحرة فترتبط (بالمشيئة الإلهية) الموضوعية والغيب غير المرئي. أما إمامها فيرتبط بعالم (الأمر الإلهي).

لهذا حين يقال أن الملائكة قد تنزلت في بدر بشكل مرئي فهذا ضلال يخالف المنظومة الغيبية الإسلامية. ولهذا أوضح الله في القرآن خصائص ومتعلقات ذلك التنزل الغيبي: (إذ يوحي ربّك إلى الملآئكة أنّي معكم فثبّتوا الّذين آمنوا سألقي في قلوب الّذين كفروا الرّعب فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كلّ بنان) الأنفال: ١٢.

فالملائكة في هذه الآية لا تستل السيوف وتقوم (بضرب الرقاب) وإنما بالضرب (فوق الأعناق) حيث الجملة العصبية، وكذلك لا تقوم (بقطع الأيادي) وإنما بضرب البنان، أي (أطراف الأصابع) حيث تتقلص الأطراف وتتشنج، فالفعل أو الضرب الملائكي هو ضرب في مكونات الدماغ والأعصاب، في مقابل الضرب البشري الذي يقوم على تقطيع الأجزاء الجسدية وهو أمر فصلته آية أخرى في هذا القرآن المحيط والمطلق: (فإذا

لقيتم الّذين كفروا فضرب الرّقاب حتّى إذا أثخنتموهم فشدّوا الوثاق فإمّا منّا بعد وإمّا فداء حتّى تضع الحرب أوزارها ذلك ولو يشاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلوا بعضكم ببعض والّذين قتلوا في سبيل الله فلن يضلّ أعمالهم) محمد: ٤. فهنا ضرب للرقاب وليس فوق الأعناق وشد للوثاق وليس ضرباً للبَنان.

فخصائص الملائكة (روحية) وليست نفسية أو جسدية، وهي (آحادية) التكوين غير منقسمة على ذاتها، إذ لا يدخل في تركيبها لا المارج الناري كالجن ولا صلصال من حمأ مسنون كالإنس، أي أن تكوين الملائكة أكبر من المكوّنات الطبيعية ولهذا تتميز بالطاعة المطلقة لله: (يا أيّها الّذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها النّاس والحجارة عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) التحريم: ٦.

ويأتي ذكر الملائكة في القرآن مرتبطاً (بالروح) و(بعالم الأمر) الإلهي المطلق، وقد ذكّرنا أن الروح ترقى على مكونات الجسد والنفس: (ينزّل الملآئكة بالرّوح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنّه لا إله إلاّ أنا فاتّقون) النحل: ٢.

فالملائكة قوة متعالية على الطبيعة، وترتبط بعالم الأمر الإلهي المطلق وبما يتجاوز عالميّ الإرادة الإلهية النسبية (التجربة الموسوية) والمشيئة (التجربة المحمدية) وإن كان محمد ضمن خصائص المحمول في اسمه (أحمد) يرتبط بعالم الأمر والبيت المحرّم وإمامة المسلمين بالطريقة التي طرحنا بها خصائص النبوة الخاتمة.

هوامش ملحق الفصل الثاني

(١) حسين مروّة - النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية - الجزء الأول - دار الفارابي - الطبعة ٦ - الصفحات ١٤٨ و١٤٩.

(٢) - Maxime Rodinson - Mohammed - Pantheon books New York - 1961 - p 39 - 69

(٣) رشيد مسعود - ملاحظات حول الفهم الفلسفي للأيديولوجيا - مجلة الفكر العربي - عدد ١٥ - سنة ٢ أيار / مايو ١٩٨٠ ص٤٥.

(٤) د. عباس مكي - آريك فروم وعلم النفس الاجتماعي التحليلي - المصدر السابق - ص ٢٠٦.

الفصل الثالث

(الآفاق العالمية والكونية للتجربة المحمدية)

يختلف المنهج الإلهي في إعداد التجربة المحمدية العربية عن مقابلها العبراني اختلافاً جذرياً في كيفية الإعداد مع توخّي نتائج واحدة في الحالتين. فعلى مستوى التجربة الموسوية الإسرائيلية نجد أن الله قد عمد للخوارق في شد الإسرائيليين إليه منذ أن أتى «موسى» إلى أرض مصر بمعجزاته وما حدث في أرض مصر إلى الخروج وانفلاق البحر ومن ثم انبجاس الماء.. إلخ.

الغيب في التجربة المحمّدية العربية جاء مستخفياً في بواطن الأمور ومتلبساً حالات غير مباشرة فهو فعل أخبر الله المسلمين به فيما بعد، ضمن كشفه للحكمة، وعلى هذا يمكن القول إن التجربة المحمدية العربية تخلو من الآيات الصريحة الواضحة. ولم يشأ الله أن يترك الأمر عابراً دون تفسير فقد قال: (وما منعنا أن نَرسل بالآيات إلاّ أن كذّب بها الأوّلون وآتينا ثمود النّاقة مبصرة فظلموا بها وما نرسل بالآيات إلاّ تخويفا) الإسراء: ٥٩. فلماذا تميزت هذه التجربة دون سابقاتها بحجب الآيات؟.

يتجه البعض إلى القول بأن الله قد أبقى معجزته لمحمد في حيز القرآن. وهي معجزة مستمرة تحدى بها الله المجتمع العربي الجاهلي ولا زال التحدي مستمراً وبالتالي فلم تكن ثمة حاجة لمعجزات أُخر. والبعض يرى أن الرسالة المحمدية بوصفها خاتمة الرسالات ومتوجهة للبشر أجمعين فقد جعلها الله تجربة مخاطبة خالصة للعقل.

غير أن ما نراه نحن في هذا المجال وبحكم منهجنا فيختلف عن الإيضاحين أو الافتراضين السابقين، علماً بأننا نسقط هنا الافتراض الثالث والقائل بأن التجربة المحمدية العربية كانت مليئة بالمعجزات. وهنا غالباً ما يشير المفسرون إلى شقّ صدر محمد في فترة تنشئته في ديار بني سعد وإلى انحناء الشجرة التي جلس لديها على مقربة من دير الراهب «بحيرى» وإلى انشقاق القمر وإلى انسياب الماء من أصابعه وإلى بناء العنكبوت لعشها في فتحة غار ثور وإلى رشقه مشركي بدر بالحصا فنال منهم جميعاً.. إلخ.

الافتراضات هذه لا نأخذ بها نهائياً ليس لأنها لم ترد في القرآن بل لأن القرآن ينفيها

نفياً قاطعاً وباتاً:

(وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربّه قل إنّما الآيات عند الله وإنّما أنا نذير مبين. أولم يكفهم أنّا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إنّ في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون) العنكبوت: ٥٠ - ٥١.

(ولقد ضربنا للنّاس في هذا القرآن من كلّ مثل ولئن جئتهم بآية ليقولنّ الّذين كفروا إن أنتم إلا مبطلون) الروم: ٥٨.

وكذلك: (وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبتغي نفقا في الأرض أو سلّما في السّماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكوننّ من الجاهلين) الأنعام: ٣٥.

وكذلك: (ولقد صرّفنا للنّاس في هذا القرآن من كلّ مثل فأبى أكثر النّاس إلاّ كفورا. وقالوا لن نؤمن لك حتّى تفجر لنا من الأرض ينبوعا. أو تكون لك جنّة من نخيل وعنب فتفجّر الأنهار خلالها تفجيرا. أو تسقط السّماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي بالله والملائكة قبيلا. أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السّماء ولن نؤمن لرقيّك حتّى تنزّل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربّي هل كنت إلاّ بشرا رسولا) الإسراء: ٨٩ - ٩٣.

طبقاً لمنهجنا فإننا نفسّر خلوّ التجربة المحمدية العربية من الآيات المعجزة بردّ أصول التجربة إلى (الرحمة الإلهية) في مقابل (الخير العربي). فالله يقول في شأن البعثة المحمدية: (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) الأنبياء: ١٠٧. في وقت يتطلّب فيه عدم التصديق بالدعوة حال نزول الآيات المعجزة العقاب الرادع كما ينصّ القرآن نفسه.

كما يقول الله في حق العرب: (كنتم خير أمّة أخرجت للنّاس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون) آل عمران: ١١٠.

هنا يتضح الفارق النوعي في التعامل الإلهي مع تجربة الإيمان العربي ومع تجربة الإيمان الإسرائيلي. فهو لم يحدث هنا تغييراً ظاهرياً في السنن الكونية لا في حالة التأييد ولا في حالة العقاب حتى إن أنزال الملائكة في معركة بدر إلى جانب المسلمين أنفذه الله كحدث غيبي غير مرئي بالنسبة للبشر.

كان أساس التجربة مع الايمان العربي التأكيد على (الهيمنة الإلهية من وراء

الحجاب) وهذا أسلوب مختلف نوعياً في العلاقة بين الله وتجارب الإيمان البشري من قبل، اختص الله به العرب دون غيرهم، فمحمد لم يحيي جسداً ميتاً ولم يبرىء الأكمه ولا الأبرص ولم يخبرهم بما في بيوتهم كما فعل عيسى عليه السلام ولم تكن لديه عصاة تتحول إلى ثعبان ولا انشقت له الرمال في طريقه للمدينة. كذلك العرب لم تنزل عليه مائدة من السماء ولا انفجرت المياه لهم من الصخور.

إن الأمر كما نراه يرتبط بالاندماج ما بين الرحمة الإلهية والخير العربي فحال الله بينهم وبين مصادر العذاب القاطع متى ما كذبوا بالآيات، وهذا الاندماج يأتي كمقدمة لأمر خطير وهو أن الرسالة المحمدية لم تكن خاصة بالعرب وإنما كانوا هم كأمة في وضع الطليعة لأمم أُخرى يحملونها لها فعاملهم الله منذ البدء معاملة (جيش من الرسل) وليس أفراداً من أُمة، لذلك لم يكونوا خير أُمة (قابعة) في مكانها ولكن خير أُمة (أخرجَت) للناس.

فالعربي - وهو مهيأ للخروج — كان يعدُّ إعداداً خاصاً على تجربة الإيمان، ومن هنا جاء التركيز في القرآن على الدروس الإيمانية التي استخلصت في ساحات القتال بالذات، فمن خلالها كان يتبين العربي وجود الله الفعلي معه من وراء الحجاب. كان يحسّ به قائداً ورامياً: (فلم تقتلوهم ولكنّ الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا إنّ الله سميع عليم. ذلكم وأنّ الله موهن كيد الكافرين) الأنفال: ١٧ — ١٨.

قلنا إن من خصائص النبوة الإسرائيلية وما قبلها أن الله قد هتك حجاب السببية في العلاقة بينه وبين البشر بشقيهم المؤمن والكافر. بذلك كانت رؤية فعل الله الخارق أمراً ممكناً في متناول السمع والبصر. كما كان الإحساس بقوى الغيب في تلك المراحل الأولية إحساساً قوياً وطاغياً وبالتالي كان العصر كله عصر نبوّات وبالتالي كانت النبوة ظاهرة تكاد تكون (عامة) لأن أسبابها ووقائعها متوفرة في تركيبة العصر ومن هنا نجد تعدد الكثرة من الأنبياء وتنوعهم.

في المرحلة اللاحقة من تجربة بني إسرائيل أصبح حجاب السببية قوياً وأصبحت العلاقة بالله مشدودة إلى واقع الحس والمحسوسات فحصرت النبوة وتميزت ثم ختمت نهائياً قبل ١٤٠٠ عام وأصبح الاتجاه لمقامها يمر عبر حجب كثيفة في المكان والزمان. إذن فقد ختمت بالبعثة المحمدية مرحلة كاملة في تاريخ البشرية كانت العلاقة فيها مع الله

مباشرة وكانت فيها ظاهرة النبوة ظاهرة عامة.

وبمقدار ما أن محمداً قد جاء في ختام ظواهر تلك المرحلة المتقدمة ليغلق عليها فقد جاء لافتتاح مرحلة جديدة في تاريخ البشرية أغلقت فيها معارج السماء حتى دون الكائنات غير المرئية بالنسبة لنا: (وأنّهم ظنّوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحدا. وأنّا لمسنا السّماء فوجدناها ملئت حرسا شديدا وشهبا. وأنّا كنّا نقعد منها مقاعد للسّمع فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا. وأنّا لا ندري أشرّ أريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربّهم رشدا) الجن: ٧ - ١٠.

الختام المحمدي فاتحة عهد جديد:

أصبح كل شيء من بعد هذه المرحلة (مرحلة اختتام النبوة) يخلد للأرض - للحركة المادية في واقعها الموضوعي وللسببية التي تطورت علمياً إلى أشكالها الجدلية المتداخلة الأبعاد. وبالنتيجة إلى فلسفة الانحصار الفكري والكوني.

إن من خصائص مرحلتنا التي بدأت بالنبوة المحمدية أنها قد اختتمت مرحلة كاملة قبلها واتجهت نحو الوضعية العلمية وانزواء التفكير الغيبي وتطور ملكات الإنسان الذاتية وتضخم إحساسه بقدراته المستقلة عن الفعل الإلهي.

هذه العقلية التي افتتح «محمد» عهد الجدال معها لا يمكن أن يكون مدخلها نفس المدخل الذي طرقته الأنبياء من قبل مع شعوبها أي التسليم بالخوارق الغيبية، وإنما مدخلها هو الانتقال من مدركات الحس إلى رحلة الحكمة التي تنفذ عبر الفهم الدقيق للعلاقات بين الأشياء وإلى النظر في فعل الله في حركة الطبيعة والتاريخ.. فعلاً غير مباشر ولكنه كامل التأثير.

لهذا السبب بالذات حجبت عن «محمد» آيات الخوارق وأعطي عوضاً عنها لا النبوة فقط ولكن الحكمة بأسمى معانيها ليُسمع البشر أجمعين من خلال الحكمة: (هو الّذي بعث في الأمّيّين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين) الجمعة: ٢. قد ختم محمّد النبوة: (ما كان محمّد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النّبيّين وكان الله بكلّ شيء عليما) الأحزاب: ٤٠.

ولكنه فوق ذلك فاتح عهد العالمية التي ترث عنه الحكمة بشموليتها في المنهج الكوني عبر استمرارية التاريخ البشري: (والّذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحقّ مصدّقا

لما بين يديه إنّ الله بعباده لخبير بصير. ثمّ أورثنا الكتاب الّذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير) فاطر: ٣١ - ٣٢.

جاء «محمد» في أول المفترق بين مرحلتين تاريخيتين في عمر البشرية بدأت الأولى «بآدم» وانتهت لديه، وبدأت الثانية به وتنتهي بنهاية العالم، والفارق الجوهري بين المرحلتين هو كالفارق بين تجربة «موسى» الايمانية في بداياتها وتجربة «العبد الصالح»؛ فالمرحلة الإيمانية الأولى كانت لا نرى فعل الله إلا فيما هو ماثل باتخاذه شكلاً مباشراً في سُنن الطبيعة. أما التجربة المحمدية فقد جاءت لتنطلق بالمستوى الثاني من الايمان عبر الجمع بين القراءتين كتجربة «العبد الصالح» الذي أرشد «موسى» والذي كان يرى فعل الله ضمن كل الأشكال غير المباشرة كما كانت تجربة «محمد» ومن معه في بدر وأُحد والخندق وسائر وقائع تلك المرحلة.

ما بعد محمد هو الإرث وليس الابتداع:

الإيمان المحمدي هو مقدمة البشرية لتعرف طريقها إلى الله عبر التعامل مع السُّنن الموضعية وأن تكتشف الله في المادة وفي الحركة دون حلولية ودون ما ورائية ودون ارتداد إليه بمبدأ المادة الناقصة. إنها من أعظم المراحل وأغناها في التاريخ الايماني للبشرية، وقد جاء افتتاحها بعبارة (اقرأ) وانتهت إلى الجمع بين القراءتين وهذا جوهر الحقيقة المحمدية الكونية. وهي حقيقة (تورث) والإرث عن الأصل المتلقي أي عن «محمد» والذي يملك حقّ التوريث هو (الله) لمن يصطفي من عباده. ولها مواصفات شتى على أنواع ثلاثة والثاني وسط بين اثنين أولهما ظالم لنفسه وآخرهما سابق بالخيرات. [وإرث الحقيقة يخرج معجوناً في لحمة العصر. فعلاقة من يلي محمداً بالكتاب لا تكون علاقة نبوة ولا علاقة تجديد ولا علاقة رسالة ثانية ولا ثالثة وإنما علاقة توريث يتفاعل فيها وحي الكتاب مع شخصية العصر حافظاً لاستمرارية الحكمة والمنهج الإلهي].

إن من يفهم حكمة انقضاء مرحلة النبوات سيفهم تماماً أن الله قد جعل إرادته في إعادة اكتشاف القرآن وفهمه ضمن كل مرحلة من مراحل التطور البشري بما ينسجم والخصائص الفكرية لشخصية المرحلة الحضارية. وقد ضمن القرآن وحي كل مرحلة كنور تتضح به حكمة المنهج الإلهي وتطبيقاته الكونية.

قلنا إن محمداً قد جاء في أول المفترق بين مرحلتين تاريخيتين في عمر البشرية ما بين مرحلة النبوات التي ارتبطت بالعلاقة المباشرة مع الغيب والتعامل المباشر معه وما بين مرحلة تطور الإنسان نحو الأساس الموضعي لحركة الأشياء وعلاقاتها. بما جعل الإرادة الإلهية تتخذ شكلاً غير مباشر لا يصله الإنسان بعوالم الحس وإنما يرقى إليه بالحكمة والتجرد واستخدام كل ملكات الوعي الإنساني.

كان للمرحلة الأولى صراعاتها لتثبيت المعاني المطلقة لإرادة الله ضمن عقلية الإحياء والتعدد. كذلك كان للمرحلة الثانية صراعاتها لتثبيت نفس المعاني ليس بوجه عقلية الإحياء والتعدد ولكن بوجه عقلية السببية المفرطة (كلا إن الإنسان ليطغى. أن رآه استغنى. إن إلى ربك الرجعى) العلق: ٦ - ٨.

وقاتل محمد المعركتين في إطار واحد فقد جاء لينقل قومه من العقلية الإحيائية التعددية إلى عقلية الإيمان الخاص ولكن دون أن يجعل علاقتهم مع الله تتخذ شكل الآيات والخوارق المباشرة. كانت نقلة صعبة للغاية ولم يمتدَّ عمر التجربة فيها لأكثر من ثلاثة وعشرين عاماً.

كانت القبائل العربية كجماعات بني إسرائيل تعيش تكويناً عقلياً خاصاً بتلك المراحل الأولية. لم يكن يُتعقل الإله كقدرة محتجبة وإلا لكان أضعف من باقي الموجودات التي تعطي حرارتها كالشمس أو تزمجر كالرعد أو تثور كالريح أو تلمع من بعيد كالنجم. وإذا احتجب الإله بقدسيته كما هو الرجل العالي المقام الذي لا يظهر كثيراً للبشر فإن تلك العقلية لم تكن تقبل منه أن يكون احتجابه احتجاباً كلياً بل كان عليه أن يؤكد وجوده بالفعل المباشر في الحركة الطبيعية. لذلك طلبت الأقوام من الأنبياء المعجزات والآيات الخارقة، بل إن بني إسرائيل قد طلبوا رؤية الله نفسه:

(يسألك أهل الكتاب أن تنزّل عليهم كتابا من السّماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصّاعقة بظلمهم ثمّ اتّخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البيّنات فعفونا عن ذلك وآتينا موسى سلطانا مبينا) النساء: ١٥٣.

ونفس الأمر كاد يطلبه العرب من محمد: (أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدّل الكفر بالإيمان فقد ضلّ سواء السّبيل) البقرة: ١٠٨.

لو ظلّ الله غائباً بوجوده عن الفعل المباشر في الطبيعة فسرعان ما ينصرف العقل

الإحيائي إلى توزيع وجوده على قوى الطبيعة كما فعل قدماء اليونان أو على عدد من الأصنام كما فعلت الشعوب الآسيوية فيتخذونها معبراً لمخاطبته. وقد جاء ذلك التجسيد الإحيائي الغيبي ثمرة مباشرة لانعدام الفهم الطبيعي لخصائص الموجودات ولانعدام الوعي المفهومي لناظمها العام. كان على الإله أن يجلب الرزق وأن يغيث بالمطر وأن ينتصر في المعارك وإلاّ تمّ استبداله فوراً بتجسّد آخر. تلك كانت حالة عقلية لها مفهومها الخاص للألوهية وأثرها في الوجود.

تعامل الله من قبل مع الأنبياء وأقوامهم عبر هذا المفهوم وضمن تلك الحالة العقلية، فنفى الله عن نفسه التعدد في شكل ما ظنه به البشر من تجسدات مختلفة في آلهة متباينة، وأوضح أنه خارج زمان الأشياء ومكانها ولكنه ممسك بها وبزمانها ومكانها: (فاطر السّماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير) الشورى: ١١. وكان لا بد في حال تلك العقلية من إثبات الأمر بشكل يقهر الزمان والمكان عياناً بياناً فجاء التجاوز الإلهي الإرادي لسنتي الطبيعة والقهر المباشر، وكذلك جاء العذاب من جنس الفهم عذاباً حسيّاً يتجاوز بقهره سُنن الطبيعة نفسها فارتفعت قشرة الأرض بأهل سدوم ثم هوت بهم وتلك آثارهم في البحر الميت شاهدة على ما حدث: (وإنّ لوطا لمن المرسلين. إذ نجّيناه وأهله أجمعين. إلا عجوزا في الغابرين. ثمّ دمّرنا الآخرين. وإنّكم لتمرّون عليهم مصبحين. وباللّيل أفلا تعقلون) الصافات: ١٣٣ - ١٣٨.

كانت تلك مخاطبات العلاقة المباشرة حيث نقل الله بها البشرية من مفاهيم التعدد التي تعطيها تجربتها المفهومية الذاتية إلى مفهوم الوحدة. ونقلها أيضاً من مفهوم الحضور المباشر إلى الاحتجاب بالغيب مع فاعلية التأثير في كل الموجودات.

كان الإيمان بتأثير القوى الغيبية عميقاً وشاملاً ومسيطراً في تلك المراحل التاريخية الأولية. ولكنه كان إيماناً مصروفاً إلى غير حقيقته. فتعامل الله مع طبيعة ذلك الإيمان صارفاً له نحو حقيقته وراجعاً به إلى ذاته.

اقتضى ذلك التحول زماناً طويلاً وهو في حال بني إسرائيل الفترة من بعث «موسى» وإلى المعركة ضد «جالوت». أما على مستوى التجربة المحمدية العربية فقد أعلن الله نفسه منذ أول يوم إلهاً محتجباً يمارس تأثيره الوجودي الكلي داخل كل فعاليات الوجود ودون

لجوء لما يخرق من الفعل وكان على العرب أن يستجيبوا لهذه التجربة بعنوانها في الجمع بين القراءتين، أن تبصر الله في الزمان والمكان وأن ترى نفسك قائماً به دون أن تسأله رؤية جهرية ودون أن تسأله المعجزات. بذلك أعطى الله «محمداً» تجربة ما نالها من قبله أحد وأعطى العرب تجربة ما نالها من قبلهم أحد. تأتي التجربة المحمدية العربية بذلك كأوثق تجربة بشرية لله وكأقرب تجربة إليه. نبيها خاتم الأنبياء وأمتها خير الأمم. ولا منازعة ولا تفضيل ذاتي فالأمر كلّه من الله.

والآن كيف استطاع العرب بعقليتهم التعددية الإحيائية أن ينفذوا في فترة وجيزة إلى هذا المعنى الوجودي المطلق للإرادة الإلهية؟ وكيف استطاع محمد أن يمضي بهذه التجربة التي بلغت قمة الرقي الروحي والحكمة؟.

التحول بالعربي من المطلق الفردي إلى المنهج الرسالي:

تميزت رسالة «محمد» منذ البدء بمنهج كامل في رؤية الحقيقة كما أرادها الله للبشرية جمعاء، فهو لم يكن مجرد رسول برسالة محدودة لتصحيح وضع معين. فقد كان جهد «صالح» منصباً على الوزن بالقسط، وكان جهد «لوط» منصباً على محاربة الشذوذ الجنسي. وكان جهد «موسى» منصباً على التوحيد والخروج ببني إسرائيل. أما رسالة «محمد» فقد تجاوزت قضية الأصنام وما كان دارجاً لدى قريش إلى مصير الإنسان في علاقته الكلية بالله! (لقد منّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين) آل عمران: ١٦٤.

ولا تعني تلاوة الآيات كما يظن الناس قراءة سور الكتاب. فهذا خطأ شائع نستيقظ عليه يومياً، وإنما تلاوة الآيات هي بالتعقيب على معانيها وإيضاحها، والآيات ليست ما في السور فحسب، وإنما هي ما يؤتيه الله في الحركة الكونية: (تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وإنك لمن المرسلين) البقرة: ٢٥٢.

وكذلك: (قد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم رأي العين والله يؤيّد بنصره من يشاء إنّ في ذلك لعبرة لاولي الأبصار) آل عمران: ١٣، وكذلك: (وقالوا لولا نزّل عليه آية من ربّه قل إنّ الله قادر على أن ينزّل آية ولكنّ أكثرهم لا يعلمون) الأنعام: ٣٧.

هذا هو معنى تلاوة آيات الله على عباده ليتفكروا ويتدبروا في معاني الأحداث وما أخفاه الله في ظواهرها عبر مسيرة التجربة المحمدية العربية. كانت تلك التلاوة التي كانت ديدن الرسول مع العرب صباح مساء هي القراءة الواضحة بالجمع بين القراءتين في سجل التجربة الوجودية. وتلك كانت أرضية التفكير بحكمته والحكمة عنصر من عناصر رسالته وقد مجّدها الله في حق «لقمان» الذي آتاه الله الحكمة، والحكمة هي النظر للأمور في حقائقها وليس أشكالها وسطوحها. والكتاب سجل كوني مفتوح. ويترافق مع ذلك كله التزكية بترقية الذات وجعلها بالتطهر أقرب إلى معارج النور لتنفتح على هذا السجل الكوني وعلى معاني الحكمة فيه وعلى تلاوة آيات الله: (إنه لقرآن كريم. في كتاب مكنون. لا يمسه إلا المطهرون) الواقعة: ٧٧ - ٧٩. ويصب هذا المجهود كله في الجمع بين القراءتين كما خوطب «محمد» في أول يوم من أيام حراء.

إذن كانت مهمة «محمد» متسعة جداً ولا يكاد يطيقها أحد غيره مستعيناً بالله. وقد جاءت قوة الإعداد هذه بحكم الدور الكبير الذي حمّله الله للعرب فكادوا أن ينشأوا تنشئة الأنبياء ليكونوا بحق جيشاً من المرسلين قادراً على أن يأتي البشرية بحكمة الله الكونية وليس بمجرد الفروض من عبادات ومعاملات. - ١ - [العرب بين الإيمان والإسلام].

كان التدريب الروحي شاقاً إلى حدود كبيرة وكان على «محمد» أن يضع لَبِناته الأولى لتنطلق به التجربة بأسرها فيما بعد. إن نظرة وضعية للفارق بين الوعي المفهومي الجديد الذي طرحه «محمد» على العرب وتركيب العرب العقلي ضمن حالة التعدد الإحيائي توضح لنا إلى أي مدى كانت المهمة شاقة وصعبة بل ومستحيلة دون تدخل الله الغيبي.

فقد كان على أُمة من الرعاة أن تصبح سيّدة الحكمة في عصرها وأن تحمل الحكمة وتمدّها إلى عصور قادمة وأن تنفذ إلى جوهر الحقائق في الأشياء. كان القرآن كقول إلهي والعرب كفعل إلهي هما في وحدتهما هدف الجهد المحمدي. كان التحول نفسه فعلاً إلهيّاً غيبياً كاملاً تماماً كمثاله في المعارك التي شخصنا أوضاعها. فمهمة كتلك لم يكن بمقدور البشر إنجازها على أى نحو كان لولا تدخل الله القطعي.

إن تحليلاً عاماً لتداخلات الغيب بتلك المرحلة والكيفية التي قاد بها تحويل العربي من حالة إلى حالة تدلّنا على الخصب الغيبي الكامن في طبيعة التحوّل وتكشف لنا عن

علاقة العربي بالرسالة في بداياتها.

لقد وضع علماء السلوك الاجتماعي معايير علمية عامة يقاس بموجبها تأثير المجال على حالة الإنسان بكل أبعادها العقلية والسلوكية، ولا مجال لأن يرتاب أحدٌ اليوم في بعض النتائج التطبيقية لهذا الفرع العلمي الهام. وحين نأخذ بنتائج هذا العلم لاكتشاف خصائص العقلية العربية وحالتها السلوكية في مرحلة نزول القرآن فإننا سنلمس دون شك وبتحليل علمي واضح الفارق الكبير بين وعي القرآن لكافة المواضيع التي طرحها وبين الوعي المفهومي التاريخي الذي عاش في ظله العربي آنذاك. لم تكن ثمة علاقة موضوعية توليدية بين الفكر القرآني والفكر العربي لا على صعيد الإنشاء والبيان فحسب ولكن على صعيد المعنى ومستوى التجربة نفسها. بل إن القرآن قد تميّز على سائر الكتب المعروفة تاريخياً في منطقته كالتوراة والإنجيل بما احتواه من منهجية كاملة وبنيان فكري متماسك افتقدته الكتب القديمة.

كان العربي يشعر ضمن تكوينه البيئي الجغرافي الطبيعي أنه الكائن الوحيد ذو القدرة على الحركة الحرة في السكون الصحراوي لا تماثله إلا حيوانات البرية أو طيور السماء التي يماثلها في الحرية ويتميز عنها بالوعي والنطق. فكان هو الذي يكسب الأشياء من حوله معاني وصفات وأسماء، فتحول إلى مطلق متفوق بالوجود الواعي على ما سواه، فابتدأت في النشوء لديه بدايات نزعة التركز على الذات. وهي النزعة التي فسر بها الدكتور «حافظ الجمالي» سلبيات العربي في العصور المتأخرة دون أن يعطي تاريخها النفسي. هذا المطلق الذاتي الداخلي الذي ولدته البيئة الطبيعية في نفسية العربي لم يتسع مجالها الاجتماعي لأكثر من القبيلة كحدود اجتماعية نهائية فظلت القبلية مرادفاً للعصبية، إليها يرتدّ لحماية المطلق الذاتي وبها يحتمي. فكانت القبيلة هي الإطار الذي يعبر فيه عن بطولته وقدراته. هي دائرة الانتماء والطموح.

وبالتداخل بين نزعة التركز على الذات على نحو فردي موغل في الانفرادية والأنا والفخر الذاتي؛ وبين القبيلة كأكبر حدود اجتماعية ينتهي لديها الإحساس بهذه الذات الفردية فقد كانت أتفه الأسباب تثير الاقتتال، اقتتال الذوات المتماثلة في تركيبها والتي تحتمل التنافر بحكم التماثل، إذ لم يعرف العربي نظاماً اجتماعياً متراكباً يحد من كبريائه، بل عرف أشكالاً اجتماعية متماثلة يتمحور كل شكل منها حول مطلقه الذاتي.

وكلنا يقرأ في التاريخ أيام العرب كحرب داحس والغبراء التي استمرت أربعين عاماً لا صراعاً حول الماء والكلأ كما هو المفترض على نحو طبيعي بين قبائل الرعاة البدو ولكن ترجع المسألة إلى جرح طفيف آثار المطلق الفردي الذاتي وأثار فيه كل كوامن التفرد والعلو فطغى على التكيّف أو التلائم مع الآخرين. وهكذا فقدت الألفة بين الأقوام:

(وألّف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألّفت بين قلوبهم ولكنّ الله ألّف بينهم إنّه عزيز حكيم) الأنفال: ٦٣، وكذلك: (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرّقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النّار فأنقذكم منها كذلك يبيّن الله لكم آياته لعلّكم تهتدون) آل عمران: ١٠٣.

لم يكن ذلك المطلق الفردي القبلي يستجيب لأيّ داع خارج حدود انتمائه القبلي في أحسن الحالات وبالذات حين يرى في الأمر مجداً وفخراً يمضي عنه إلى آخرين في مجتمع قائم على تنافس المتماثلين. وقد صادف «محمد» الكثير وعانى من جرّاء هذا التكون النفسي ولكنه كان تكوّناً طبيعياً لا مجال لتجاوزه إلا بتدخل الله الغيبي ليجمع تلك القبائل على كلمة واحدة ورجل واحد. وأوضح الله الأمر بجلاء لرسوله: (لو أنفقت ما في الأرض جميعاً) وإلا لتوافر للعرب من قبل «محمد» من يسودهم أو يقودهم. بل تمضي تلك الروح الفردية في تركزها حول ذاتها حداً ترفض معه الإذعان «لمحمد» لا تكذيباً له فهو الصادق الأمين، ولكن لأن القرآن قد نزل عليه وليس عليها: (وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) الزخرف: ٣١.

كذلك فإن آثار نزعة المطلق الذاتي القبلي لم تنته في حدود السلوك الاجتماعي اللاتلاؤمي بين الوحدات القبلية المتماثلة بل تلبست كل الأحوال الفكرية والنفسية للإنسان العربي. وهذه لازمة طبيعية أيضاً.

كان العربي لا يميل بحكم فرديته وتخلفه إلى النظر في الناظم الموضوعي للأشياء ما عدا قلة من الحنفاء الذين كانوا أشبه برهبان العرب. كان يميل لتجريد الظواهر من علاقاتها ومعانيها ليعطيها هو وبحرّية مطلقة أحاسيسه بها. كان يتمثل مطلقه الذاتي فيما هو خارجه مكرساً لوجوده الذاتي ودافعاً به إلى أقصى الحدود.

ومن هنا كان ينظر العربي إلى الظواهر في تفردها وكثرتها وتنوعها وصفاتها. كان

يريد أن يصل إلى الخصائص الذاتية لكل شيء، فإذا وصف أسهب وعدد ونوع وراقب ودق واستدق فكان بطبعه ساحراً في وصفه دقيقاً في استخداماته وتوظيفاته اللغوية نافراً من العموميات ذاتياً ومستغرقاً في الذاتية. وبهذه الروحية حين توجه العربي إلى تحديد علاقاته بالغيب لم يستطع إلا أن يسقط عليه نفسيته، فجاء الآلهة آلهة قبائل لا يعلو إله على إله إلأ بما تعلو به القبائل نفسها. كانوا يعبدونها ولكنها لم تكن في الحقيقة سوى رموز لهم يجسدون بها فهماً خاصاً بهم لقوى الغيب. لذلك نجد أنهم في القرآن لم يكونوا يدافعون عن هذه الآلهة بل كانوا يدافعون أكثر عن (مفهومية تعدّدها) وهي مسألة ترتبط أكثر بتكوينهم الاجتماعي والفكري: (أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب) سورة ص: ٥.

وقد جاء كلّ حوارهم للدفاع عن هذه الآلهة حواراً سطحيّاً لا يتناسب ولسان العرب وحُجّتهم، بل كانت تمضي حججهم مع محمد بمقاييس لم يكن لوجود آلهتهم نصيب فيها. فالقول: (أأنزل عليه الذكر من بيننا بل هم في شك من ذكري بل لما يذوقوا عذاب) سورة ص: ٨ ، فيه اعتراف ضمني بمصدر للتنزيل يرقى على آلهتهم كما أنهم كانوا يسألون محمداً كبرهان على رسالته أموراً كانوا لا يعزونها لآلهتهم كإنزال الملائكة وتفجير الأرض ينابيعاً وهي أمور لم يسبق لهم أن سألوها آلهتهم في حرّ مكة وجفافها الصحراوي.

لهذه الأسباب الاجتماعية والفكرية لم تستطع أي ثقافة دينية من خارج الوسط الصحراوي أن تؤثر فيهم البتة ما عدا بقايا من الحنيفية الإبراهيمية لدى بعض من حكماء العرب. كان العربي يرفض كل ما حوله بفردية مطلقة ولم تستطع لا المسيحية ولا اليهودية أن يتوغلا إلا في شمال الجزيرة وجنوبها أي في أطرافها الزراعية حيث تختلف التجربة جذرياً عن واقع الوسط الصحراوي ولم يتهوّد في يثرب إلا بعض الأطفال الذين جاءوا بعد وفاة أسلافهم فنذرهم أهلوهم لغير دينهم إن عاشوا.

فات بعض المستشرقين هذا التركيب الاجتماعي النفسي حين ظنوا أن ما أتى به محمد إلى العرب كان تلفيقاً انتقائياً للتراث الديني المسيحي واليهودي، فقد عايش العرب هذا التراث ورفضوه وكانوا يعرفونه معرفة تامة ويعتقدونه أمراً خاصاً بهذه الشعوب من دونهم وليس من طبع البدوي أن يتذلل للآخرين ليعلموه ما عندهم.

كان يرى نفسه (أُميّاً) وهي لفظة تقابل (كتابي) وليس عديم القراءة والكتابة كما وقع في الخطأ جُلُّ المفسرين وكثيراً ما كان «أبو سفيان» يخاطب بعض اليهود بقوله: (نحن أميّون وأنتم أهل كتاب). وقد أشار القرآن إلى أن بعض العرب الأميين كان يتمنى لو أنزل عليه كتاب خاص به: (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكوننّ أهدى من إحدى الأمم فلمّا جاءهم نذير ما زادهم إلا نفورا) فاطر: ٤٢، ولكنهم لم يتناولوا قط كتاب اليهود ولا كتاب النصارى، فلو كان ما أتى به «محمد» هو استنساخ انتقائي عن الكتب المعروفة لديهم لرفضوه في حينه ولكنه جاء بأمر كان العربي وحده يدرك أنه له وليس استنساخاً أو تلفيقاً.

المطلق الذاتي واللغة:

في تلك البيئة الطبيعية الناسجة لشخصية العربي المتفردة بنزوعها الذاتي ومطلقها القبلي اللامحدود في صحرائه الممتدة الأفق بجلال سكونها وهيبة جبالها لم يكن ثمة وسيلة لتفجير كوامن الإبداع وطاقة التخيّل لدى العربي إلا في حدود ما يعطيه إبداعه الذاتي.. فطالما أن الأشياء تكتسب معانيها من هذه الذات الداخلية فإن تعبير هذه الذات عن نفسها هي الحقيقة الوحيدة التي يقبلها الإبداع. وفي هذه الحالة تصبح اللغة هي مجال الإبداع ومحتواه لأنها البناء الوحيد الذي يصدر عن الذات مباشرة ويستجيب لأعماقها. لم يكن البدوي قادراً على تجسيد إبداعه في إنشاء مادي فاستعاض عنه بالإنشاء اللغوي الذاتي والذي كان الأقرب إليه ليحمل ذاته المتفردة، فهي وحدها التي بمقدورها أن تكافىء همّة العربي الحضارية في التدقيق والتفصيل وإعطاء الموضوع ذاته المتفردة.

اهتم العربي بجعل اللغة أداته الحضارية، مجال إبداعه ومحور قوته وقدرته فبقدر ما يجيد العربي التعبير عن أعماق رؤيته الذاتية للموضوع المقابل بقدر ما يفرض شخصية تصوره على الآخرين ويقهرهم. فالقضية هنا ليست باعث الحاجة الموضوعية لوصف ظاهرة ما على نحو جمالي متفوق ولكنها الحاجة ليأتي هذا الوصف مسقطاً لحياة خاصة على الموضوع. ومن هنا فقد احتملت اللغة العربية ما لم تحتمله أي لغة أُخرى في إنشائها وتركيبها.. وخلافاً لقول كثيرين لا يوجد في اللغة العربية على اتساعها كلمة تنوب عن الأخرى في حدسها ومعناها ولسانها، فكلماتها كالعربي الذي أنشأها تتميز بذاتية خاصة بكل منها، وكمثال على ذلك أي على عدم تبين شخصية كل كلمة في هذه اللغة المتميزة

أورد خطأ وقع فيه الكثير من المفسرين:

(إنّه لقرآن كريم. في كتاب مكنون. لا يمسّه إلا المطهّرون. تنزيل من ربّ العالمين) الواقعة: ٧٧ - ٨٠.

فسر البعض يمسّه بيلمسه، والمس في اللغة العربية المتميزة وفي استخدام القرآن هو ما يصيب في كلّية الموضوع وأعماقه أو وجدانه لذلك نجد القرآن يقول: (ولقد خلقنا السّماوات والأرض وما بينهما في ستّة أيّام وما مسّنا من لغوب) ق: ٣٨ أي نصب وإعياء.

كذلك: (الّذين يأكلون الرّبا لا يقومون إلاّ كما يقوم الّذي يتخبّطه الشّيطان من المسّ ذلك بأنّهم قالوا إنّما البيع مثل الرّبا وأحلّ الله البيع وحرّم الرّبا فمن جاءه موعظة من ربّه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النّار هم فيها خالدون) البقرة: ٢٧٥.

كذلك: (إنّ الّذين اتّقوا إذا مسّهم طائف من الشّيطان تذكّروا فإذا هم مبصرون) الأعراف: ٢٠١.

كذلك: (وإن يمسسك الله بضرّ فلا كاشف له إلاّ هو وإن يمسسك بخير فهو على كلّ شيء قدير) الأنعام: ١٧ في وقت يتجه فيه استخدام لمس إلى الموضوع الاحتكاكي العضوي:

(يا أيّها الّذين آمنوا لا تقربوا الصّلاة وأنتم سكارى حتّى تعلموا ما تقولون ولا جنبا إلاّ عابري سبيل حتّى تغتسلوا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغآئط أو لامستم النّساء فلم تجدوا ماء فتيمّموا صعيدا طيّبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إنّ الله كان عفوّا غفورا) النساء: ٤٣، (وأنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرساً شديداً وشهباً) الجن: ٨ . وكذلك: (ولو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين) الأنعام: ٧.

هذه الأمثلة توضح الفارق اللغوي في استخدام عبارتين متشابهتين في الظاهر (مسّ) و(لمس) والفارق في المعنى كبير جداً، وبالنظر لعدم التقيد في فهم هذه الكلمات فقد حرم البعض (لمس) المصحف لمن هو على غير طهارة من الحدثين الأكبر والأصغر.

وبالرغم من أن سلطة التحريم هي سلطة إلهية وليست بشرية وليست نبوية فإن علماء المسلمين قد ارتكبوا هذا الخطأ ليس نتيجة جهلهم باللغة ولكن نتيجة لعدم تدقيقهم في

لسانها وقد أردف الله عبارة (لا يمسه) بتوضيح عقلي لمن يتشابه عليه المعنى اللساني فقال: (إلا المطهرون) ولم يقل (المتطهرون) لأن التطهر من الحدثين الأصغر والأكبر هو من عند البشر يأتونه بالحركات العملية من وضوء وغسل، ولكن الطهر هنا نسب إلى مصدر غير الإنسان هو الله وبذلك تستقيم هذه العبارة على النحو التالي: (إن هذا القرآن كتاب مكنونة معانيه ذات أعماق وأبعاد لا ينفذ بجوهره إلا إلى داخل النفوس التي طهرها الله). وبذلك تسقط كل الأحكام التي افترضها الفقهاء من تحريم لا يملكونه أصلاً ولو بالقياس، لِلَمْس المصاحف دون طهارة ظاهرية، فليست المسألة هي العلاقة الشكلية مع المصحف ولكنها العلاقة الموضوعية، علاقة الأخذ عنه والتدبر فيه، والأمر في تقدير المصحف واحترامه متروك لأخلاقية المسلم نفسه وليس لنص شرعي، فالله لا يفترض في الإنسان ما افترضه بعض الفقهاء من أنه مجرّد من آداب الفضيلة ليسلك بنفسه سلوكاً صحيحاً تجاه كل ما هو من عند الله.

مجرد خطأ في فهم لسان العرب يؤدي إلى كل هذه الضجة. وقد روي أن مقرئاً مصرياً طلبت منه إحدى الشركات العالمية لتسجيل الأسطوانات تسجيل القرآن على أسطوانة فذهب لشيخ الجامع الأزهر يستفتيه (خاصة وأن تلك الأسطوانات ستكون عرضة [لِلّمس] من المطهرين وغير المطهرين) فأفتاه شيخ الأزهر بأن الأسطوانة لا تصبح قرآناً إلا لحظة وضع الإبرة عليها.. أما في حالة صمتها فهي جسم جامد يمكن أن يتداوله الجميع. ونجحت الشركة العالمية.

أما (خادم العلم والقرآن) شيخ معهد دسوق الديني فقد عقد في كتابه «تاريخ المصحف الشريف» ثمانية صفحات من القطع المتوسط ليدلل على أن الإسلام (أمَرَ المسلم إذا أراد [مسّ] المصحف أو حمله أن يتطهر من الحدثين الأكبر والأصغر، [وحرّم] عليه مسّ المصحف أو حمله وهو متلبس بأحد الحدثين - كما [حرّم] عليه قراءة شيء من القرآن قلَّ أو كثر وهو جنب، وندبه أن يتطهر من الحدث الأصغر إذا شاء أن يتطهر للقراءة).

واستند شيخ معهد دسوق الديني على حديث منسوب لرسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم حين استعمل «عمرو بن حزم» على نجران ليفقههم في الدين فكتب له يقول ضمن ما كتب من وصاياه (لا يمسّ القرآن إلا طاهر) - [أخرجه الدارقطني والحاكم في

المستدرك والبيهقي وغيرهم]. ونسي شيخ المعهد أنه قد كتب في صفحة (٤٥) في معرض حديثه عن جمع القرآن أنه لم يكن ثمة مصحف يلمس أو لا يلمس في عهد الرسول: «فلم ينتقل الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم إلى الرفيق الأعلى إلا والقرآن كله محفوظ في صدور معظم أصحابه ومسجّل فيما كتبوه فيه من العسب واللخاف وغيرها. ثم قام بأمر المسلمين بعده أحق الناس به «أبو بكر الصديق» رضي الله عنه بمبايعة الصحابة له فحدث في عهده ما نبّهه إلى وجوب جمع القرآن الكريم في مصحف واحد خشية عليه من التفرق والضياع»[1]. ولا نسترسل أكثر. [من تاريخ المصحف الشريف - عبد الفتاح القاضي - ص ٤٥ و١٥٥ و١٦٢].

اللغة العربية - إذن - متميزة وذاتية ولسانها متفرّد في دقته كتفرد العربي بذاته. أصبح التعبير اللغوي هو (الإنشاء الحضاري) الذي يقابل أبنية وهياكل الشعوب الأخرى. المعلقات على أستار الكعبة توازي أعمدة هرقل وإيوان كسرى. إنها حضارة اللسان وعبقريته والعربي فقط هو الذي يدرك محتوى حضارته وأسرارها.

اللغة العربية شأنها شأن اللغات البشرية في العالم كله ذات دلالة وجودية لسانية وليست دلالات قاموسية فقط. وهناك من حاول دراسة عبقرية الإنسان العربي من خلال لسانه، ليكتشف فيها لا عن جوانب الإبداع فقط ولكن عن جوانب التفرد اللساني أيضاً. وفي تقديري أن تفرد اللغة العربية عن غيرها من اللغات العالمية لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال فهم العربي من الداخل فهماً وجودياً عميقاً يفصل ذاتيته الممعنة في التميز والفرز والتدقيق والتي تدل على الكيفية التي ينظر بها العربي للأشياء والأسلوب الذي يعطيه بها تمايزها وشخصيتها.

إنها تجربة لغوية عميقة ومتميزة ومتفردة عن سائر لغات العالم لأن صفاتها من صفات العربي الاجتماعية والسلوكية، وهي انعكاس مباشر لعلاقته بالحياة وموضوعاتها حتى شيد منها برجه الحضاري على رمال الصحراء المتحركة.

مثالية اللغة القرآنية وتميزها:

وجاء القرآن مبنياً بهذه المادة رفيعة المستوى التي لا يدرك بعدها إلا العربي (لساناً) وليس مجرد العربي (لغة) لأنها متولدة عن حياته وليست جماعاً لشتات قاموسي. جاء القرآن ليتحدّى ببنائه الحضاري من أصل اللغة كلّ البناءات الحضارية العربية فيها أو من

مادتها. صيغ بنهج إنشائي دفع به اللغة إلى كمالها الحضاري وإلى أرقى من تلك الكمالات الحضارية التي وصل إليها العرب صياغة وبناء وتحداهم أن يأتوا بمثله وهو من أصل حضارتهم ومن مادتها. فعجزوا عن بلوغ الكمال اللغوي الإنشائي الذي ارتقت إليه اللغة في القرآن واحتاروا وتحيروا وعجزوا عن أن يأتوا بمثله. لا هو بالشعر ولا هو بالنثر ولكنه توليد جديد من أصل المادة ودون خروج عن خصائصها، غير قابل للتماثل ولا للتطابق. متفرّد ومتميّز. غير أن العربي لغة والمترجمين لا يفوتهم إدراك صفاته البلاغية ولكن شأن معظم روائع الكتب الأخرى. [راجع - الكتاب الأول - ملحق المداخل التأسيسية - الرقم ٣١ وكذلك الرقم ٦٤].

لم يتوقف العلماء المؤرخون لدى تلك الظاهرة اللغوية (الغيبية) كما لم يتوقفوا لدى (غيبيات) المعارك و(غيبيات) التأليف بين الذوات القبلية المتنافرة. مروا عليها مروراً سريعاً وأحياناً مرور اللئام. وما كان ينبغي للعرب منهم خاصة وهم يعالجون تاريخ أُمة تعتبر اللغة فيها هي العامل الوحيد المشترك. ولكنه الخوف من الوقوع في دائرة التعامل مع الغيب تحت طائلة التخوف من فقدان النهج العلمي.

التفرد القرآني في الإنشاء اللغوي كان هو العامل الوحيد الذي يستطيع أن يقهر شخصية التفرد العربي بمطلقها الذاتي لأن تجربة العرب الوجودية قد اختارت اللغة كمجال لتجسيد ذاتها والتعبير عن تفوقها فلم يكن من الممكن أن يقهر العربي إلا من لسانه وبإبداع يفوق ما أبدع. عبر الإنشاء القرآني القاهر للمطلق الذاتي في الإنسان العربي المستعلي عليه حضارياً أذلّت أعناق العرب وهي ما تذل لغير هذا، فلم يجد الخصوم ردّاً سوى القول بأنه (سحر يؤثر).

كانت التجربة العربية قد حددت سلفاً مجال تحديها الحضاري واستجاب الله وأنزله قرآناً عربياً يتلبس كل حالات اللسان العربي ويقوده من داخله، تلك كانت عملية ثورة حقيقية أداتها اللغة وعنفها الكلمات.

ولم يقتصر الأمر على الإنشاء فقد ارتقى القرآن بكمالات التميز والتفرد في خصائص الكلمات، فما من كلمة إلا ولها معناها المحدد الذي لا يحتمل كنفسية العربي تماماً أي تماثل أو تطابق مع كلمة أُخرى. ومن هنا يصبح تفسير القرآن من أدق العمليات اللغوية الحضارية التي يعرفها تاريخ اللغات والثقافات في العالم.

ما من كلمة إلا ولها دلالتها المتميزة ولو بدت مترادفة أو مشتركة، لذلك لا يمكن تفسير القرآن بالاستطراد والتداعي على السياق. وليس الأمر قضية ظاهر وباطن وإنما حرف محدد، وقد رأينا في المثال السابق كيف أن فرقاً لم يبدُ للناس جوهرياً بين (مسّ) و(لمس) قاد إلى اجتهادات كلها خطأ في خطأ. وأقول صراحة إن الأخطاء كثيرة وترجع الأسباب في معظمها إلى مراحل الانحطاط الحضاري اللغوي منذ القرن الهجري الثالث، فَحُمّل القرآن ما ليس من طبيعته وفهمت مكنوناته خطأ في جوانب هامة تتصل بحياة المسلمين. وسنعرض لهذا في دراسات لاحقة إن شاء الله.

إذن جاء القرآن ليقهر العربي من الداخل بصعوده اللغوي إلى قمة الإنشاء الحضاري وأضاف إلى ذلك - بالضرورة - وضع الكلمة ضمن خصائصها المتفردة التي تقابل خاصية التكوين العربي وهذه أمور (غيبية) المصدر لم تأتِ نتاجاً منعكساً عن شخصية تلك المرحلة. وهذا الأمر الغيبي كان هو الوسيلة الوحيدة لجذب العربي باتجاه التحوّل - أي فرض التغيير عليه من الداخل - وهو أسلوب يخالف كل أدوات التحويل الفكري التي عرفها التاريخ على مستوى الثورات الحضارية.

ولكن إلى أين تتجه هذه الأداة الغيبية بالعربي وإلى أين تحوله؟

كل ثورة في التاريخ تلجأ للوسائل الوضعية لتغيير المجتمع، أما العربي فقد كان عليه أن يخوض غمار ثورة دينية لتغيير نفسه من الداخل، والثورة تحتاج إلى أداة تهز الوجدان وتفجر تناقضاته. والإنشاء القرآني كما قلنا كان هذه الأداة وهو أمر لا يفهم إلا بفهم تركيب الشخصية العربية نفسها، كلمة تحييها وكلمة تميتها، وقد أوضحنا خصائص هذه الكلمة وبعدها في حياة العربي.

غير أن هدف القرآن من إنشائه الحضاري لم يكن مجرد التعالي الحضاري اللغوي عليه بل اتخاذ ذلك وسيلة إلى جذبه وإخضاعه لوعي ديني لم يكن من طبيعة ما تعطيه تجربته. فالمحتوى القرآني لتجربة الوجود والحياة كان على النقيض من فهم العربي لتجربته الحياتية... وعبر هذا التناقض نكتشف أيضاً أن القرآن كما أنه ليس في إنشائه نتاجاً عربياً فإنه في محتواه قد أتى خارج وعي المرحلة التاريخية العربية بمضمونها الاجتماعي والحضاري، أي إن المحتوى نفسه كان صادراً من خارج البيئة العربية ويمكن لعلماء السلوك الاجتماعي التاريخي اليوم إجراء مقارنات حضارية بين محتويات الفكر

القرآني وما أعطته الشخصية العربية وقتها من فكر خاص بها على مستوى قيمها ومثلها. [راجع ملحق الفصل الثاني – المفارقة الإعجازية بين المعرفية القرآنية والوعي الإحيائي العربي].

طرح القرآن أمام العربي مفهوماً حول انتظام الوجود كله ضمن ناظم واحد وقيامه في وحدته بمطلق واحد، وجعل الكثرة مع تميزها كل بخصائصه مظاهراً لوحدة واحدة. إله واحد أحد صمد، تدور حوله الأشياء وتخضع له الظواهر الكونية وهو الذي أعطاها معناها وصفاتها وأسماءها وحدّد حكمته فيها.

لم يعد المطلق الذاتي الفردي هو الذي يكسب الأشياء معناها: (إن هي إلا أسماء سمّيتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتّبعون إلا الظّنّ وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربّهم الهدى) النجم: ٢٣، ولم تعد القبيلة ولم يعد الكون قبّة مرصعة بالنجوم في السماء ورمال تتحرك بين جلاميد صخر في الأرض وإنما كون واسع بشكل فلكي منظّم يمضي القرآن في تعداد ظواهره وصولاً بهم إلى ما يبصرون وما لا يبصرون. امتداد لا متناهٍ يحمل الذات العربية إلى خارج وعائها القبلي لتندمج في وحدة البشرية الممتدة عبر الأرض. وامتداد لا متناهٍ بالذات العربية نفسها عبر كونيّة شاملة لا تحدّها جبال مكة ولا رمال الصحراء.. امتداد بشري وكوني وتعلّق بمطلق كامل الوجوب مستقطب لهذه الكونية بكل اتساعها. هو الذي يعطيها وجودها ومعناها.

ثورة مفهومية على مدى القرآن تلتفّ حول ذات الإنسان العربي وتمزّقها من الداخل وتفرغها عن محتوياتها المنعكسة عليها من البيئة الطبيعية والتركيب الاجتماعي. وعن نقيض ومفاهيم نقيضة واتجاه إلى معارج الحكمة.

تلك الأداة الغيبية وذلك المحتوى المفهومي الذي يتجاوز كل ما يعطيه الوعي التاريخي للإنسان العربي أحدثا التحول الحقيقي في الإنسان العربي من الداخل. إنه إجراء تحويلي تم ضمن بنية الإنشاء الحضاري العربي وانقلب عليه بأداة من بعضه. قد أعيد تكوين العربي وجذب الله مطلقه الذاتي إليه وامتد به كونيّاً.

ظل القرآن في مجمله جاذباً متعدد الزوايا لعقلية الإنسان العربي. يأتيه من كل جانب عبر مختلف الوسائل التعبيرية يمتدّ به تاريخيّاً إلى آدم ويقوده إلى مضارب شعوب عديدة ويملأ إحساسه بعوالم وأمم تعيش في الكون كله من حوت البحر الذي لم يره إلى

جوارح السماء التي رأى بعضها وامتد به إلى ما وراء حجب الزمان والمكان ما قبل الدنيا وما بعدها وما بين السموات والأرض وما فيهن. كانت عملية واسعة لتغيير العربي من الداخل وإحلال عقلية وجودية كونية بديلة.

العرب والتحوّل القرآني:

ذكرنا أن القرآن قد نزل مستهدفاً تغيير شخصية الإنسان العربي من الداخل ليتحوّل به من الذاتية الفردية القبلية القائمة على عقلية الكثرة والانحصار البيئي إلى الكونية الشاملة بامتدادها البشري والطبيعي وتعلّقها بالله.

هذا التحول لم يكن سهلاً ضمن التحليل العلمي الموضوعي للتاريخ، غير أننا أوضحنا كيف أن القرآن بوصفه أداة غيبية حقّقت التعالي الحضاري على المطلق الفردي العربي قد جذبت الإنسان العربي من الداخل إلى هذا التحول بحيث نقف تاريخياً أمام ظاهرة مذهلة كان أساسها الغيب. وقد رأينا كيف أن الله وقد جذب الذات العربية عبر الإنشاء القرآني إلى هذا المحتوى الجديد المكنون في القرآن فقد دفع بالإنسان العربي عبر دروس تطبيقية عديدة في معارك التحويل نحو الإسلام ليدرك أعماق الكلمة القرآنية وحكمة الله في التدبير الكوني.

تلك كانت المعالم الغيبية الرئيسية في بداية صنع التاريخ العربي وتركيز مقدّماته العالمية ليخرج العربي لا من صحراء الجزيرة إلى سهول العالم لكن ليخرج أولاً من فرديّته إلى كونيّته. وأن يخرج من سطوح الفكر إلى أعماقها ومن ضيق الدنيا إلى سعتها ومن ظواهر الموجودات والحركة إلى حقائقها. وأن يأتي هذا التحول خلافاً للطرق المباشرة التي أجراها الله في علاقاته مع الشعوب السابقة.

طوال ثلاثة وعشرين عاماً تم الإنجاز الضخم كما قدّره الله وبما يرضي رسوله وتمكّنت الشخصية العربية من العبور إلى الوعي الجديد مدفوعة بالقرآن ومدعومة بتجاربها التطبيقية في سلسلة المعارك والوقائع الأُخرى.

كانت تلك المرحلة (مرحلة تحويلية بالقرآن) بلغ البعض قمة من قممها في تدبر المنهج الإلهي الكوني وبقي البعض فيما تعطيه استعداداته على حسب اعتبارات عدة. كانت تلك إنجازات هائلة توقّف عليها فيما بعد المسير كله. لذلك جاءت علاقة العربي بالقرآن - كوعي يستمر مع البشرية للأمام - مهمة في تلك المرحلة المتقدمة. غير أننا

نتوقف لدى هذه الفقرة لنناقش أمراً جوهرياً فهناك من يقول إن اختيار الله إنزال كتابه في تلك الفترة زائداً وجود الرسول يسعى حيّاً بينهم بالتنزيل والتوجيه زائداً صفاء اللغة في أصلها.. كلها اعتبارات جعلت الفهم العربي السلفي للقرآن ومحتوياته هو الفهم الأمثل والصحيح، وإنّ ما يطرأ من بعد يردّ إلى شبيهه بالقياس. لهذا نشأت مدارس التفسير على فهم موقف السلف الصالح وما تداولوه من آراء وتعليقات بشأن الآيات إضافة إلى فهم أسباب النزول. وتقف هذه المدارس موقفاً صارماً تجاه من يقول برأيه في آيات الكتاب وصولاً إلى التكفير كما تتحفظ بعض أقسامها بالنسبة لما يسمى بالتفسير العصري للقرآن.

إن المسألة لا تحتاج إلى كل هذا التشنج لو فهمنا طبيعة القرآن. وأنا لا أتهم هنا السلفيين بقدر ما اتهم معارضيهم أيضاً. إن طبيعة القرآن ليست في كونه كتاباً يحتوي على سور مفصلة بفواتحها وخواتمها تتضمن عبادات ومعاملات. إنه جماع حقيقة البعثة المحمدية التي أجملها الله بقوله: (هو الّذي بعث في الأمّيّين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين) الجمعة: ٢.

فالقرآن هو مصدر كامل يعقب بالتحليل والتوضيح على آيات الله بتفاصيلها وكليّاتها وسجل إلهي مفتوح على التجربة الوجودية الكونية ومصدر الحكمة الشاملة في التعامل معها عبر التزكية الإلهية للإنسان. نزل هذا القرآن ليرقى بالإنسان إلى معارج الحكمة الإلهية الكونية ليبصر الإنسان كل شيء كما يريد له الله أن يبصره وهو في خلاصته منهج الجمع بين القراءتين كما خوطب «محمد» في أول التنزيل. ثم تنزل القرآن كله فيما بعد ليفصل هذه الحقيقة ويعطي أبعادها في تجارب الأنبياء من قبل كما سبق لنا أن أوضحنا وفصلنا على قدر استعدادنا.

في الإطار الفسيح لتلك الحقيقة الإيمانية تكوّنت ونشأت التجربة المحمدية العربية كمقدمة لمنهج إلهي حضاري كوني ترسي دعائمه التفصيلية على مستوى الفكر البشري ككل. إنه البديل الذي أتى من عند الله. وقد عاش العرب تلك الحقيقة عبر انجذابهم اللغوي للقرآن وعبر إرشاد الله إخبارياً لهم بما يشابه التطبيق لمعاني ذلك المنهج مع تقديم النماذج السابقة. لذلك لا يمكن القول الآن إن ثمة فهماً جديداً للقرآن كان غائباً فيما مضى ويمكن أن يفهم به اليوم، فقط يمكن القول وهذا هو الصحيح، إن هناك أشكالاً تبدو للناس جديدة في ظاهر فهمهم للقرآن تحتاج لإعادة اكتشافها ضمن المنهج الإلهي

الموجود بحقيقته وتفاصيله أصلاً، أي منذ التجربة المحمدية العربية.

ويلاحظ القارئ أنني لم أقدِم نقدي لمنهجية الحضارة المعاصرة إلا بالرجوع لتجربة «موسى» في مصر ولتجربته مع «العبد الصالح» وقد أعطى «لمحمد» منذ البدء ما أعطى «لموسى» عبر التدرج. وقد جاءت بدر في بضع سنوات مقابلاً لما سبق إليه بنو إسرائيل بعد «موسى» بزمان، وقد أكمل الله درس بدر بأحد لتكشف الثانية بسلبياتها عن الأولى بإيجابياتها وبشكل متعادل، فبقدر ما فقدت قريش في بدر فقد المسلمون في أُحد، سبعين قتيلاً من قريش في الأولى وسبعين شهيداً من المسلمين في الثانية، وأصبحت (هذه بتلك) كما أجرى الله القول على لسان «أبي سفيان» فحيث لم يكن الارتباط بالله فقد الكل سبعيناً.

إذن ليس ثمة جديد يضاف ولكنه فهم للحديث المستجد في إطار الوعي المنهجي بالقديم المتجدد. ونتوقف هنا لما نسميه بوعي المنهج متسائلين لماذا بقيت كتب التفسير دون شرح القرآن شرحاً منهجياً متكاملاً؟ ولماذا لم نَرِثْ هذه المدرسة بتمامها عن السلف الصالح؟ ليس ثمة تقصير ولا لوم ولا عتاب.

إن فهم القرآن في كلّيته أمرٌ كان متاحاً - إلى حدّ كبير - ومنذ البداية للكثيرين من الذين انفتحوا عليه بكل استعداداتهم. كان يتنزل على قلوبهم وحياً صافياً ولا أريد أن أحدد أو أسمي فمظانّ الناس قد أصبحت أهواء شتى. غير أنه لم تكن من طبيعة تلكم الفترة الرائعة منهجية الأمور كما هي طبيعة عصرنا. كانت علاقتهم بالحكمة التي يتلقونها أن يمارسوها لا أن يمنهجوها - وجاء من بعدهم خَلَفٌ جعل همّه أن يتسقّط أخبارهم دون أن يضع اللبنات في حائطها.

لو فصلنا مجموعة من سِيَر خاصّة المتلقّين من الصحابة لأمكننا أن نكشف في حياتهم أثراً كبيراً طبعها به فهمهم للمنهج الإلهي في الكون كلّه. ويلحق بهم في هذا المجال آخرون من رجال هذه الأمة، غير أن تحليل السِّيرة وصولاً إلى الكشف عن كوامن الشخصية أمر لم يعرفه العرب من قبل وهي من الأمور المستحدثة في الذهنية العربية من خلال القصة والنقد. أما القرآن فإنه يشتمل بطريقة فريدة على هذا المبنى من الفن الحضاري ولكن بأسلوب خاص ومتميّز في التحليل ضمن السرد: (وراودته الّتي هو في بيتها عن نفسه وغلّقت الأبواب وقالت هيت لك قال معاذ الله إنّه ربّي أحسن مثواي إنّه لا يفلح الظّالمون) يوسف: ٢٣ بما يعني تحليلاً للحالة التي تمّت ضمنها المراودة. فالأمر

ليس محض رغبة جنسية كما فهمه البعض.

إذن منهجيتنا هي منهجية القرآن التي نشأت ضمنها التجربة المحمدية العربية، ولا ندّعي أن ثمة جديداً يضاف، سوى محاولة الوعي بالقرآن في إطاره المنهجي الكلّي على نحو كوني شامل، بوصفه معادلاً للحركة الكونية وكل دلالاتها.

هذا الفهم ليس جديداً في ذاته ولكنه جديد في تناوله أي إنه كان موجوداً في القرآن، غير أن العرب لم يكن من شأنهم وطبيعتهم أن يتناولوه بشكله المنهجي الكلّي ولا يعود الأمر لنقص فيهم وكمال فينا، وإنما يعود لطبيعة مقوّمات تجربتهم وخصائص تكوينهم التاريخي والاجتماعي.

تلقّى العرب القرآن ضمن (مواضع النزول) وبدا لهم أنه يشير عليهم في كل حالة إلى الأسلوب الأمثل لتناولها والتعامل معاً. ويرتبط هذا الأسلوب بالكيفية التحويلية التي كان ينزع إليها القرآن في تحويله التدريجي للعربي من مطلقه الفردي إلى الكونية. فهناك مواضع نزول يقابلها تحوّل تدريجي للإنسان العربي باتجاه منهجية القرآن الكونية وكلّيته التي هي معادل موضوعي للحركة الكونية كلّها ولعقيدة التوحيد الكبرى.

نتيجة لذلك وعلى نحو طبيعي جاء فهم العربي للقرآن فهماً مجزأ يعطي دلالات الحكمة ولكنه - أي العربي - لا يحيط بها منهجياً ضمن القراءة القرآنية الواحدة بمنهجها الواحد. كانت علاقتهم بحكمته أن يمارسوها في مواضعها لا أن يمنهجوها بشكلها الكلّي كما أوضحنا على مستوى الجمع بين القراءتين.

في هذا الإطار مضى العربي يردّ كل معنى في القرآن إلى موضعه المحدد من النزول، ونشأ علم كامل فيما بعد يسمّى بعلم «أسباب النزول». وقد كفى العربي ضمن مرحلة التحوّل أنه يعيش القرآن ومعانيه في ممارساته السلوكية وأنه يتلقّى عنه حكمه في كل مسألة ويطيع الأمر وينفذه، فالاتجاه كانت تطغى عليه (السلوكية) أكثر من (المنهجية العلمية).

بذلك الأسلوب التدريجي أمكن تحقيق المدى الذي تتحمله التجربة العربية في تحوّلها نحو مهمتها لتخرج بالقرآن إلى الناس.

كان خروج العرب يعني الانفتاح على الحضارات التقليدية العالمية. وقد قطعت تلك الحضارات شوطاً بعيداً في منهجية أفكارها وتأطيرها على نحو فلسفي شبه متكامل، لذلك

لم يكن من طبيعة تجاربها الحضارية أن تتلقّى القرآن بنفس الكيفيّة التي يعيه بها العربي ضمن لزوميات مرحلة تحوله التدريجي. كانت هذه الحضارات قد طرحت على نفسها من قبل تساؤلات فلسفية عميقة عن الله والدين والإنسان ومصيره وخياره وجبريته وحريته وماضيه ومستقبله وعلاقته بالفعل في الحياة.

تلك كانت بينات حضارية متقدّمة وقد سبقت العرب بألوان شتّى من تعقيدات الفكر، كما استقبلت في ماضيها - قبل خروج العرب - أربعة وعشرين نبيّاً كان لهم معهم شأن مختلف.

حكمة إعادة ترتيب الآيات:

قد قدر الله هذا الفارق مسبقاً: بين كيفية تناول القرآن في مرحلة التحويل العربي، وكيفية تناوله حضارياً لدى التجارب البشرية المتقدمة. وتجلّى هذا التقدير في الأمر «المحمد» بإعادة ترتيب آيات القرآن على غير مواضع النزول ليعطي الكتاب وحدته العضوية المنهجية الكاملة التي تقابل أي منهجية حضارية بشرية مقابلة.

لم يتوقّف العرب ولا المفسرون كثيراً لدى حكمة إعادة ترتيب القرآن. وقفوا في حدود أن الأمر (توقيفي) وفقط، وذلك كان من طبيعة وضعهم فلا لوم ولا عتاب ولا تقصير - فقد كانت مهمّة القرآن بالنسبة للعربي هي مهمة تحويلية من وعي إلى وعي إلهي بديل، ولم يكن ذلك ممكناً ضمن مرحلة تكون العربي الحضارية إلا بالمزج بين الإرشاد الإخباري والتجربة العملية، وترك الله الأمر لاستعدادات العربي في المضي إلى المنهج الكلي عبر تراكم التجارب واتصال مواضع النزول.

غير أن القرآن لم يكن للعربي فقط بل للعالم أجمع، فرتّبه الرسول ضمن منهجيته التي تجاوزت مواضع النزول وأسبابها المحلية التحويلية. الأصل لم يتغير غير أن القرآن وُزِّع إلى سور تحمل كل سورة معنى خاصاً بها في إطار المعنى الكلي العام الذي يوحّد بينها.. أصبح للبقرة سياق موضوعي محدد يتّصل مندمجاً في آل عمران ويستمر إلى آخر الكتاب ليعطي عبر وحدته الكليّة المنهج الكلي.

وكمثال على ذلك رأينا الطريقة التي ألحق بها الرسول آيات متأخرة النزول بافتتاحية القرآن الأولى في سورة (اقرأ) بحيث اكتمل نهجها الواحد كما فصّلنا وشرحنا. والأمر على هذا النحو في كلّ السور، أي إن الرسول قد أخرج القرآن من محلّيته إلى عالميته

بإعادة ترتيبه من مواضع للنزول إلى منهج لوعي كلّي واحد متماسك الفقرات. وبقي على الحضارات العالمية من بعد أن تعبر بالعربي نفسه ومن خلال القرآن إلى درب المنهجية الكاملة التي تحمل كل أبعاد الحضارة البديلة.

لم يعد من مهمة الذين خرج إليهم العرب بالقرآن أن يستهلكوا السنين ليدركوا أن أبا عبد الرحمن بن أبي حامد العدل قال، إن أبا بكر بن زكريا الحافظ قد قال، إن أبا حامد بن الشرقي قد قال، إن محمداً بن يحيى قد حدثه عن الحجاج بن محمد عن ابن جرع قال، أخبره يعلى بن مسلم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى: (يا أيّها الّذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرّسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا) النساء: ٥٩ - قال نزلت في عبد الله بن حذافة بن قيس بن عدي بعثه رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم في سرية.. رواه البخاري عن صدقة بن فضل، ورواه مسلم عن زهير بن حرب، كلاهما عن حجاج، وقال ابن عباس في رواية.. بعث رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم خالد بن الوليد في سرية إلى حي من أحياء العرب، وكان معه عمّار بن ياسر، فسار خالد حتى إذا دنا من القوم عرس لكي يصبحهم، فأتاهم النذير، فهربوا عن رجل قدكان أسلم، فأمر أهله أن يتأهبوا للمسير، ثم انطلق حتى أتى عسكر خالد ودخل على عمار فقال: ياأبا اليقظان إني منكم، وإن قومي لما سمعوا بكم هربوا وأقمت لإسلامي، أفنافعي ذلك، أو أهرب كما هرب قومي، فقال أقم فإن ذلك نافعك، وانصرف الرجل إلى أهله وأمرهم بالمقام وأصبح خالد فغار على القوم، فلم يجد غير ذلك الرجل فأخذه وأخذ ماله، فأتاه عمار فقال: خلِّ سبيل الرجل فإنه مسلم، وقد كنت أمّنته وأمرتُه بالمقام، فقال خالد: أنت تجير عليّ وأنا الأمير؟ فقال نعم أنا أجير عليك وأنت الأمير، فكان في ذلك بينهما كلام، فانصرفوا إلى النبي صلّى الله عليه وآله وسلم، فأخبروه خبر الرجل، فأمنه النبي صلّى الله عليه وآله وسلم وأجاز أمان عمار ونهاه أن يجير بعد ذلك على أمير بغير إذنه.

قال: واستبّ عمار وخالد بين يدي رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم فأغلظ عمار لخالد، فغضب خالد وقال: يارسول الله أتدع هذا العبد يشتمني؟! فوالله لولا أنت ما شتمني. وكان عمار مولى لهاشم بن المغيرة، فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم: ياخالد كفّ عن عمار فإنه من يسبّ عماراً يسبّه الله، ومن يبغض عماراً يبغضه الله، فقام عمار

فتبعه خالد فأخذ بثوبه، وسأله أن يرضي عنه، فرضي عنه، فأنزل الله تعالى هذه الآية وأمر بطاعة أولي الأمر. [أبو الحسن الواحدي - أسباب النزول - ص ٩١].

الآية وردت في سورة النساء بالرقم (٥٩) في الجزء الخامس، ومدلولها بالنسبة لنا لا علاقة له بهذه القصة نهائياً، فالآية تشكّل جزءاً من وحدة خاصة بسورة النساء ولها موضع محدّد في سياق وحدة السورة وهي سورة تشريع ولكنه تشريع مطروح ضمن منهج أو غطاء كامل.

وما تدلّنا عليه الآية في سياقها ليس فقط طاعة الله ورسوله فهذا أمر واضح ولكن طاعة أولي الأمر (منا) في إطار تعلقهم بأداء الأمانات إلى أهلها وأن يحكموا بين الناس بالعدل أي بما أمرهم به الله كما هي مقدّمة الآية رقم (٥٨)، وأن يبتعدوا عن المفهوم الوضعي للحكم كما هي نهاية المقدمة في الآية (٥٩)، وأن يكون أولو الأمر هؤلاء (منا) وليس (علينا) بالتسلط الفوقي أو (فينا) بالإرث الاجتماعي التاريخي.

(إنّ الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين النّاس أن تحكموا بالعدل إنّ الله نعمّا يعظكم به إنّ الله كان سميعا بصيرا. يا أيّها الّذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرّسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا. ألم تر إلى الّذين يزعمون أنّهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطّاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشّيطان أن يضلّهم ضلالا بعيدا) النساء: ٥٨ - ٦٠.

هذا المفهوم يبتعد المفسرون به بما ينأى عن روح التشريع وجوهره في سورة النساء كلها ضمن المنهجية القرآنية الكاملة، أي النهج الكوني الإلهي لمعاني التشريع في القرآن، وهو نهج ينتهي إلى تحقيق السلام الكوني وعقيدته الكبرى في العالم ضد فلسفة الصراع الوضعي ويقوم على أساس الالتزام الإبراهيمي الذي أسلم لربّ العالمين: (إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين) البقرة: ١٣١.

وقد استثنى الرسول فقط من تطبيق قاعدة (أولي الأمر منكم) في التولّي لأن ولايته كانت عن الله بحكم رسوليته، وهو أمر خاصّ به. إذ كان الرسول من أُولي الأمر بالله. لذلك وإدراكاً منه لمنهجية القرآن ومعناه لم يولِّ أحداً أمر المسلمين من بعده وتركهم لما أدركوه من القرآن ولم يتوله بالتفسير. هنا معانٍ يطول بنا المجال لشرحها.

قد فُهم القرآن في تلك المرحلة بما توجّه به القرآن إليها من معانٍ تحويلية تضع العربي في إطار رسالته العالمية حاملاً الأبعاد الفكرية للحضارة العالمية البديلة. غير أنه لم يكن من بدّ أن يُلقي الواقع العربي ظلاله على تلك المرحلة التي منحته أقصى استعداداته البشرية، وأن يقترب العربي لفهم القرآن في منهجيته بالطريقة التي تتلاءم وتكوينه الذاتي في مرحلة التحوّل. لذلك لا نستطيع القول إن العربي قد فهم القرآن في حدود (سطحية) أو (جزئية) قياساً إلى فهمنا نحن له في هذا العصر أو لمنهجيته، قد فهم العربي القرآن (كما تعطيه تجربته) وكما ينبغي له أن يفهمه، أمّا القرآن نفسه فيبقى عالياً على كل المراحل التطورية التاريخية، ولكنه يمدّ إلى كلّ مرحلة صورتها فيه وضمن منهجه الكلّي. فليست مهمتنا (تأويله أو عصرنته) ضمن متغيرات العصر ولكن مهمتنا هي الوصول إلى صورتنا فيه ضمن منهجيته الكاملة التي رتّبه عليها الرسول. إن الفارق بين القرآن وأقصى إمكانيات الوعي البشري للقرآن هو كالفارق بين الله والإنسان، غير أن الله يمدّ الإنسان بمكنونات الوعي بكتابه عبر تطور الحركة والتاريخ ولهذا أنزل الكتاب.

قد تجاوز القرآن (نظريّاً) وعي العرب الذاتي كما تجاوز (فعل) الدعوة (عمليّاً) فعل العرب الذاتي. فقد ألقى الله إليهم بكلمته وساندها بالفعل المتحرك الذي قهر كلّ الأسس الموضوعية في سبيل التحوّل بالعربي وإخراجه بالرسالة إلى العالم، وليظل محكوماً في خروجه وتطوّره بالتفاعل الغيبي بين كلمة الله وفعله.

كلمة الله وفعله بالمعنى الغيبي هي أساس تكوننا التاريخي، فمقدمتنا التاريخية منذ بدايتها لم تكن مقدمة ذاتية بالمعنى الموضوعي لهذه الكلمة وإنما مقدمة غيبية يستمر فيها فعل الغيب واضحاً ضمن كل المراحل المتأخرة. لذلك لم يكن من مسؤولية العربي أن يتسع بالوعي لكل دلالات التجربة الغيبية منهجاً وفكراً بل كانت مسؤوليته قاصرة على الاستجابة لمعاني الغيب في تجربته بالمدى الذي يستطيعه، وهو مدى غلبت عليه مظاهر التحويل باتجاه الوعي الكوني والرسالة العالمية.

كان محمد من بين العرب يدرك دوره العالمي وأبعاد رسالته الحضارية الكونية ومنهجها وكان يدرك نصيب قومه من ذلك، بل وكان يدرك المدى الجغرافي البشري الذي سيتوجه إليه قومه من بعده. ففي أيام الخندق صرح الرسول بالأمر:

«باسم الله: الله أكبر: أعطيت مفاتيح الشام: والله إني لأبصر قصورها الحمر الساعة، الله

أكبر أُعطيت مفاتيح فارس وإني والله لأبصر قصر المدائن الأبيض الآن، الله أكبر أُعطيت مفاتيح اليمن والله إني لأبصر أبواب صنعاء من مكاني الساعة..».

كان الرسول عالماً بحدود قومه الجغرافية من بعده وقد أشار له القرآن بذلك فقصَّ عليه من قصص الرسل والأنبياء الأولين وأقوامهم بما يطابق جغرافياً الآن المناطق التي سيطر عليها الإسلام.

بتلك الإشارة لم يكن الله يحدد للعربي بعده الجغرافي فقط بل كان يعطيه خلاصة معاني الحكمة النبوية التي ظهرت في كل منطقة من هذه المناطق التي تربط بين آسيا وإفريقيا وأوروبا. وكان على العربي أن يدرك يومها أنّ الله يقوده ليرث تلك الحضارات وليواصل حوار أنبيائها معها ضمن المنهج الكلّي. وما جاء كإشارة في القرآن أثبته الرسول تصريحاً في أيام الخندق، كان ذلك من ضمن الإعداد للخروج إلى منطقة الحضارات العالمية التقليدية حيث تتمازج موجات الحضارات العالمية التقليدية وتلتقي في تلك الأرجاء على أطراف المتوسط الشرقي وجنوبه. بذلك قدّر للعرب أن يستمروا في العالمية من بعد «محمد» ليكونوا ورثة لهذه الحضارات وأن يعيدوا منهجتها بالوعي الإلهي الكوني. وفي فترة وجيزة لا تمتد لأكثر من قرن استوعب اللسان العربي بلاد الأربعة والعشرين نبياً الذين قصهم الله على نبيه ولم يقصص سواهم. وهذه في تقديري حكمة التوجيه المسبق.

كانت المهمة كبيرة جداً (كونية وعالمية) وقد دفع الله بالعرب ليكونوا في مقدمتها ولكننا لا يمكن أن نتوقع من العرب - وقد درسنا تركيبهم وأوضاعهم التحويلية - أن يكونوا العماد الكلي لهذه التجربة الكبيرة. فهي تجربة إلهية تتجاوز حدود الزمان والمكان بالمعنى المحلي لتاريخ العرب. تجربة كبيرة كالقرآن نفسه في تفاعله الدائم مع الوعي البشري به عبر العصور المختلفة. وهي تجربة كبيرة مصدرها غيبي وليس بشرياً فهي تتحرك بالغيب وليس بالعرب فقط. فهل استطاع العرب أن يمضوا بالرسالة إلى كمالها؟.

هذا التساؤل ينبيء عن فرضية أساسية وهو أن العرب في اندفاعهم نحو العالمية كان يجب أن يحملوا بوعيهم المنهج الحضاري الكوني للقرآن وأن يندمجوا في تلك الحضارات العريقة ويعيدوا منهجتها وأن ينطلقوا لتحقيق نهج السلام على مستوى العالم بما يكفل القضاء على حضارة الصراع.

الفتح وخصائص الدور الأمي:

قد أدى العرب الأوائل دورهم في حدود الإمكانيات التي جعلها لهم الله لأن أساس التجربة كان من عنده وليس من عند أنفسهم (التلازم بين القول الإلهي والفعل الإلهي) أي إنهم كانوا يحملون كلمة الله ويُحملون بفعل الله. وقد أنجز الله لهم وعده فورثوا مناطق الرسل الأربعة والعشرين وسلموا مفاتيح صنعاء وفارس والشام ومصر وكل جنوب المتوسط وبقي عليهم بعد ذلك أن يعيدوا صياغة هذه الحضارات ضمن المنهجية القرآنية كما أعادوا صياغة لسانها عربياً. غير أن الإنجاز لم يصل إلى هذا المدى فلماذا؟.

كان الله يدرك أقاصي القدرات التي أتاحها للعربي في هذا الدور العالمي وضمن تلك المراحل التاريخية. لذلك حين خاطبهم كخير أمّة أخرجت للناس فقد اقتصر في بيان مهمتهم العالمية على: (تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) آل عمران: ١١٠ ذلك كان الحد الممكن لتحركهم العالمي كما قدّره الله، أمر بالمعروف ونهي عن المنكر وإيمان بالله. أما الأبعاد العميقة في القرآن فلم تكن من أصل المهمة العربية التاريخية بل جعلها الله في طي القرآن ومكنونه حيث تنبعث بقواها في ظل العلاقة العربية بتلك الحضارات.

لهذا السبب لم يشأ الله أن يكون الفتح الإسلامي فتحاً دينياً فقط ينتهي بترجمة القرآن إلى لغات هذه الشعوب فتأتمر بمعروفه وتنتهي عن منكره، بل أبقى لهذه الحضارات العريقة أن تنفذ إلى المعاني المنهجية الكونية في القرآن بتحويلها هي إلى اللسان العربي وليس إلى اللغة العربية فقط.

فالمهمة الإلهية - إذن - ليست عربية بالمعنى السلالي لهذه العبارة وإنما هي مهمة حضارية عالمية تتجه لجذب كل مقومات الوجود الحضاري العالمي التقليدي في المناطق التي سيطر عليها اللسان العربي.

قد اندمج العرب بلسانهم في هذه الأمم الحضارية فأصبحوا منها وأصبحت منهم فاستوى القرآن على قاعدة حضارية عريضة هي خلاصة الحضارة الإنسانية بكل مقوماتها المادية. وكان من جوهر هذه القاعدة أنها قد حفظت في إطارها الجغرافي في السياق التاريخي للبشرية من «آدم» وإلى «محمد» وحفلت بكل ما حملته تجارب الأنبياء واحتفظت بكل روائع الحضارة الإنسانية: (وكذلك جعلناكم أمّة وسطا لتكونوا شهداء

على النّاس ويكون الرّسول عليكم شهيدا وما جعلنا القبلة الّتي كنت عليها إلاّ لنعلم من يتّبع الرّسول ممّن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلاّ على الّذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إنّ الله بالنّاس لرؤوف رحيم) البقرة: ١٤٣.

حوّل الله هذه الحضارات إلى اللسان العربي بما يحمل دلالة تحويلها إلى القرآن المحفوظ بكل دقائق اللغة العربية وذاتية مفرداتها وخصائص تركيبها وتوجب بعد ذلك أن يندمج فكر الحضارة العالمية المكثّف في هذه الأرجاء بوعي القرآن الكوني لتخلص إلى المنهج الحضاري البديل.

هكذا رتّب الله الأمر منذ بدايته وهكذا علّم رسوله حين أخبر بقصص الأنبياء في هذه المنطقة. وقد علم الرسول أكثر من ذلك حول مسار التاريخ الغيبي لهذه المنطقة في ليلة الإسراء. وانتهى به الأمر ليضع غير عربي على مقدمة جيش الفتح العالمي. ذلك كان «أسامة بن زيد» صغير عتيق يحمل آثار الجدري والسواد في وجهه. ماذا يا ترى كان يعني الرسول أن يقوله عبر ذلك الاختيار؟.

طبيعة الرؤية في ليلة الإسراء:

في ليلة الإسراء كشف «لمحمد» كل ما تحتويه حجب الزمان المغلقة من حركة في تاريخ أمّته. سمع بغير ما نسمع وأبصر بغير ما نبصر فرأى ما احتواه الزمان والمكان. وغفل الناس عن ما رأى وتساءلوا أبروح أم بالجسد تمّ الإسراء؟ وتساءلوا عن القافلة التي أبصرها في الطريق؟ وعن الوقت الذي استغرقته رحلته. قد أضاعوا «محمداً» في ذلك اليوم كما لم يضيعوه من قبل ولكنه كان يحبهم ويحبونه.

كانت عملية الإسراء فوق قدرات النفس والجسد ولم تكن بهما بل بكيفية ردّها الله إلى نفسه مبتدئاً بـ: (سبحان الّذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الّذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنّه هو السّميع البصير) الإسراء: ١ وهو هنا لا يسبّح «محمداً» ولكن يسبح ذاته مسرياً جاعلاً «محمداً» في حال الإسراء الإلهي متعلّقاً بالله من خلال العبودية المطلقة.

في الإسراء وصل «محمد» إلى قمة القراءة الأولى وفي مجالها العلوي (اقرأ باسم ربك الذي خلق) العلق: ١ وبقي عبداً منفعلاً لا فاعلاً في حدود القراءة الثانية (اقرأ وربك الأكرم) العلق: ٣ كانت تلك هي القمّة في القراءة الأولى، دون أن ينزل الله إلى مقام

الحلول في العبد ودون أن يرتقي العبد إلى مقام الوحدة مع الذات الإلهية.

قد رأى «محمد» بالله والرؤية غير النظر (ربي أرني - أنظر - إليك) قد رأى بالله وبنفس الكيفية التي طلب منه فيها أن يقرأ بالله. وتلك كانت قراءة «محمد» الكونية في ليلة الإسراء.. ولكنها قراءة العبد بربه، حيث كان الله هو السميع البصير في حالة الإسراء كله و«محمد» سميعاً بصيراً بالله كما هو قارئ به مسرياً به.

ورأى آيات ربّه وامتدت الرؤية: (سبحان الّذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الّذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنّه هو السّميع البصير. وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل ألاّ تتّخذوا من دوني وكيلا. ذرّيّة من حملنا مع نوح إنّه كان عبدا شكورا. وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدنّ في الأرض مرّتين ولتعلنّ علوّا كبيرا. فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الدّيار وكان وعدا مفعولا. ثمّ رددنا لكم الكرّة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا. إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوؤوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أوّل مرّة وليتبّروا ما علوا تتبيرا. عسى ربّكم أن يرحمكم وإن عدتّم عدنا وجعلنا جهنّم للكافرين حصيرا. إنّ هذا القرآن يهدي للّتي هي أقوم ويبشّر المؤمنين الّذين يعملون الصّالحات أنّ لهم أجرا كبيرا) الإسراء: ١-٩.

جاء الإسراء كرؤية ماضية ومستقبلية لكلّ المنطقة التي بارك الله حولها بالأنبياء وليس بالماء والخضرة كما ذهب بعض المفسرين، فالماء والخضرة في الهند أكثر مما هما في هذه المنطقة. والآيات التي نراها تتعلّق بسباق التاريخ بمقدماته ونتائجه في هذه المنطقة وبالأطر الغيبية التي تكيّف صنعه.

قد قضى الله لبني إسرائيل علوّين يعقبهما فساد وينتهي أمرهما في الحالتين على يد (عباد لله) يؤمنون به ويحلّون بديلاً عنهم.

في الأولى يجوسون خلال الديار ولم يفعل في التاريخ هذا الأمر عباد لله يؤمنون به غير ما فعله المسلمون في ديار اليهود بالمدينة: (هو الّذي أخرج الّذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأوّل الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنّوا أنّهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرّعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار. ولولا أن كتب الله عليهم الجلاء لعذّبهم في الدّنيا ولهم

في الآخرة عذاب النّار) الحشر: ٢ - ٣ حيث جاسوا خلال ديارهم ثم يردّ الله الكرّة على هؤلاء العباد – بما ابتعدوا عن المنهجية الإلهية – ثم يعيد لهم الأمر فلا يجوسون خلال الديار هذه المرة ولكن يتبرون من عل، واللفظة هنا ليست مجازية فلو كانت مجازية لقيل ما اعتلوا بمعنى ما سيطروا عليه وقهروه ولكن ما علوا تعني ما حلّقوا فوقه.

قد جعلت «المحمدة» الأرض التي بارك الله حولها ليستوي قومه على مسلسل النبوات ويضعوا خاتمة لدورة التفضيل الإسرائيلي. ويصبح تاريخ المنطقة سجالاً بين الفريقين وضمن مرحلتين يمر بهما العرب: مرحلة التاريخ العربي ضمن الخروج للعالمية والتداخل مع الحضارات التقليدية، ثم يأتي فاصل تاريخي إسرائيلي نعيشه اليوم، ثم المرحلة التاريخية الثانية حيث تنطلق المنطقة العربية انطلاقاً حضارياً كونياً يصفي فيما يصفي ذيول الوجود اليهودي في المنطقة.

في مرحلة الدورة التاريخية الثانية هذه يعطي القرآن للحضارة العالمية كلّ مكنوناته الكونية في المنهج البديل المركز على الحقائق الثابتة. وما نفعله الآن هو مجرد نقطة في بحر المقدمة.

سورة «الإسراء» في وحدتها العضوية وشموليتها تعطي كلّ هذه المعاني وتوضح أبعاد الطريق بالحكمة. هي امتداد لما بين سورة «النحل» و«الكهف» ومدخل جديد لحضارة مضيئة وتفصيلية تبتدئ بالعلم، فمن بعد آيات التدافع العربي - الإسرائيلي في مقدمة السورة، تبدأ الآية رقم (١٢) - (وجعلنا اللّيل والنّهار آيتين فمحونا آية اللّيل وجعلنا آية النّهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربّكم ولتعلموا عدد السّنين والحساب وكلّ شيء فصّلناه تفصيلا) الإسراء: ١٢ أي لنعلم كل شيء قد فُصّل، فالواو عطف على علمنا في السنين والحساب.

وتتأكد آنية الفعل الإلهي وتأكيد حرية الاختيار البشري ومدّ الله في العطاء لمن يريد ثم وضع ذلك في دائرة الحكمة الإلهية الكلّية وسياقها التاريخي منذ عهد آدم، والتأكيد على استمرارية الوحي القرآني ثم الانتقال إلى «موسى» وبني إسرائيل وإلى وعد الآخرة من الدنيا حيث يأتي الله ببني إسرائيل لفيفاً ليس في أول الحشر كما تفيد سورة الحشر ولكن للحشر الثاني والأخير الذي سيعقبه الانتصار العربي - الإسلامي (وقلنا من بعده لبني إسرائيل اسكنوا الأرض فإذا جاء وعد الآخرة جئنا بكم لفيفاً) الإسراء: ١٠٤ ووعد الآخرة

في هذه الآية رقم (١٠٤) يرتبط بوعد الآخرة في مقدمة الإسراء رقم (٧). وقد جمعت سورة الإسراء وبالذات من الآية (٢١) وإلى نهايتها في (١١١) خلاصة لأحكام وتوجيهات كل أنبياء المنطقة مع تضمين ما ورد في وصايا وحكم لقمان لابنه:

(وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بنيَ لا تشرك بالله إنّ الشّرك لظلم عظيم. ووصّينا الإنسان بوالديه حملته أمّه وهنا على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك إليّ المصير. وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدّنيا معروفا واتّبع سبيل من أناب إليّ ثمّ إليّ مرجعكم فأنبّئكم بما كنتم تعملون. يا بنيّ إنّها إن تك مثقال حبّة من خردل فتكن في صخرة أو في السّماوات أو في الأرض يأت بها الله إنّ الله لطيف خبير. يا بنيّ أقم الصّلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك إنّ ذلك من عزم الأمور. ولا تصعّر خدّك للنّاس ولا تمش في الأرض مرحا إنّ الله لا يحبّ كلّ مختال فخور. واقصد في مشيك واغضض من صوتك إنّ أنكر الأصوات لصوت الحمير) لقمان: ١٣ - ١٩.

كأن الله بذلك كان يستخلف «محمداً» عن كل هؤلاء الأنبياء في أرضهم: (وإذ أخذ الله ميثاق النّبيّين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثمّ جاءكم رسول مصدّق لما معكم لتؤمننّ به ولتنصرنّه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشّاهدين) آل عمران: ٨١.

إذن كانت صورة الموقف التاريخي والعلمي للقرآن واضحة تماماً بالنسبة للرسول، وقد نال هذا الوضوح بحكم وضعه في التجربة كإمام لها حيث تمضي إلى نهاياتها من بعده. في حراء كانت البداية، وفي الإسراء كانت القمة، قمة ما وصلها أحد من الرسل والأنبياء، ولا يصلها من بعده أحد، أبصر بالله وسمع فرأى. - ٢ - [أخطاء في فهم الإسراء والمعراج]. قد مضت المرحلة التاريخية الأولى في التجربة المحمدية العربية وقد حملها تاريخنا على قدر استطاعته بعد التحول الغيبي الذي أجراه الله على مستوى العربي وعلى مستوى العالم الحضاري التقليدي. وقد تبدّت مظاهر المنهج الكوني القرآني في تلك المرحلة على مستوى السلوك العام والحكمة العامة وقد رأينا الكيفية الدقيقة التي تلازَمَ فيها قولُ الله بفعله، وبعد ألف وأربعمائة عام ندخل الآن بدايات المرحلة الحضارية الثانية التي ستحمل القرآن بكل أبعاده وبكل منهجيته البديلة لا للعرب فقط ولكن للعالم أجمع.

ملحق الفصل الثالث

العرب بين الإيمان والإسلام:

١- الإيمان هو القاعدة العامة للتدين ولكنه يختلف بين إيمان حسي يقوم على المرئيات وإيمان غيبي يقوم على التسليم بالوعي، والأخير هو ما يطلق عليه الإسلام وقد جعله الله من قبل ديناً للأنبياء في حين استوت شعوبهم على الإيمان الحسي: (إنّا أنزلنا التّوراة فيها هدى ونور يحكم بها النّبيّون الّذين أسلموا للّذين هادوا والرّبّانيّون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا النّاس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) المائدة: ٤٤.

والإسلام في منظومته الغيبية هو إيمان مضاعف، إذ يمتد لإيمان بعد إيمان (ياأيها الذين آمنوا آمنوا) وبما يحيط بكل المتعلقات الغيبية: (يا أيّها الّذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الّذي نزّل على رسوله والكتاب الّذي أنزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضلّ ضلالا بعيدا) النساء: ١٣٦.

وقد رفع الله الأميين العرب إلى درجة الإسلام ولم يكونوا قد استكملوا بعد حتى مرتبة الإيمان، فحين وصفوا أنفسهم بالإيمان أنبأهم الله بأن صفتهم هي الإسلام، إسلام الأنبياء الذين كانوا أرفع مرتبة من بني إسرائيل المؤمنين: (قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا إنّ الله غفور رحيم. إنّما المؤمنون الّذين آمنوا بالله ورسوله ثمّ لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصّادقون. قل أتعلّمون الله بدينكم والله يعلم ما في السّماوات وما في الأرض والله بكلّ شيء عليم. يمنّون عليك أن أسلموا قل لا تمنّوا عليّ إسلامكم بل الله يمنّ عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين. إنّ الله يعلم غيب السّماوات والأرض والله بصير بما تعملون) الحجرات: ١٤ - ١٨.

لم يطلب الله من المؤمنين اليهود أو غيرهم من الأقوام (الخروج) من ديارهم جهاداً في سبيله، ولكنه طلب ذلك من العرب والخروج مشقة ونفي، حتى أن الله يطلب منا أن نقاتل من يعمد لإخراجنا من ديارنا: (لا ينهاكم الله عن الّذين لم يقاتلوكم في الدّين ولم

يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إنّ الله يحبّ المقسطين. إنّما ينهاكم الله عن الّذين قاتلوكم في الدّين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولّوهم ومن يتولّهم فأولئك هم الظّالمون) الممتحنة: ٨ - ٩.

وقد جعل الله سمة الخروج للناس أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر تسبق سمة الإيمان في ترتيب الآية: (كنتم خير أمّة أخرجت للنّاس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون) آل عمران: ١١٠.

ثم أن هذه الأمة المخرجة للناس ترتبط (بإمام المسلمين ونبي الأرض المحرّمة والرسالة الخاتمة): (قل إنّني هداني ربّي إلى صراط مستقيم دينا قيما ملّة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين. قل إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله ربّ العالمين. لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أوّل المسلمين) الأنعام: ١٦١ - ١٦٣.

وجُعل إسلامه من عالم (الأمر) الإلهي (وبذلك أمرت) وهو فوق عالم الإرادة الذي يتصدره موسى كإمام للمؤمنين: (ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه قال ربّ أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف تراني فلمّا تجلّى ربّه للجبل جعله دكّا وخرّ موسى صعقا فلمّا أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أوّل المؤمنين) الأعراف: ١٤٣.

وفوق عالم المكان والمشيئة الفطرية الأولى الذي يتصدره إبراهيم كإمام للناس: (وإذ ابتلى إبراهيم ربّه بكلمات فأتمّهنّ قال إنّي جاعلك للنّاس إماما قال ومن ذرّيّتي قال لا ينال عهدي الظّالمين) البقرة: ١٢٤.

فمحمد صلّى الله عليه وآله وسلم بإمامته للمسلمين تستوي مرتبته في مطلق عالم الأمر، فهو من معصوميته الكاملة وارتباطه بالأرض المحرمة والرسالة الخاتمة إنما يصدر عن أمر إلهي في أمر إلهي: (إنّما أمرت أن أعبد ربّ هذه البلدة الّذي حرّمها وله كلّ شيء وأمرت أن أكون من المسلمين. وأن أتلوا القرآن فمن اهتدى فإنّما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فقل إنّما أنا من المنذرين) النمل: ٩١ - ٩٢.

فعبر كافة هذه الأبعاد مجتمعة رُفع الأميون العرب إلى مرتبة الإسلام. رفعوا بمحمد، بخاتم النبيين.

٢- أخطاء في فهم الإسراء والمعراج:

قد اضطربت أفهام الناس واختلفت منظوراتها بصدد ليلة الإسراء، ولم يستنطقوا الكتاب الكوني المحيط (القرآن) فأخطأوا في الربط بين الإسراء والمعراج ولا علاقة بين الاثنين. ثم جعلوا من موسى (وصياً) على محمد وموجّهاً له في المعراج الذي ربطوه بالإسراء. وكذلك أخطأوا حين ربطوا بين الإسراء أو المعراج وفريضة الصلاة، فبماذا يفتينا القرآن حول طبيعة تلك الليلة؟.

الإسراء استكمال لختم النبوة والرسالة:

قد تم الإسراء لاستكمال (ختم النبوّة) و(تعميد بيعة) الأنبياء والرسل لخاتم النبيين بعد أن كانوا قد عاهدوا الله على إنجاز رسالاتهم (الحصرية) في أقوامهم كمقدمة لرسالته العالمية الخاتمة: (وإذ أخذ الله ميثاق النّبيّين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثمّ جاءكم رسول مصدّق لما معكم لتؤمننّ به ولتنصرنّه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشّاهدين) آل عمران: ٨١

وقد كان موسى هو المتقدم (إماماً) على هؤلاء الرسل والأنبياء من قبل محمد: (أفمن كان على بيّنة من ربّه ويتلوه شاهد منه ومن قبله كتاب موسى إماما ورحمة أولئك يؤمنون به ومن يكفر به من الأحزاب فالنّار موعده فلا تك في مرية منه إنّه الحقّ من ربّك ولكنّ أكثر النّاس لا يؤمنون) هود: ١٧ وذلك في إطار نبوّات الأرض (المقدسة).

قد تم العهد ووثق قبل أن يبعث الله الحياة الدنيوية في أجساد الأنبياء، فكل الأنبياء يتميزون بخصائص الروح، وسبق لنا أن شرحنا الفرق بين الروح التي هي قناة اتصال بالملأ الأعلى، (ويسألونك عن الرّوح قل الرّوح من أمر ربّي وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلا. ولئن شئنا لنذهبنّ بالّذي أوحينا إليك ثمّ لا تجد لك به علينا وكيلا) الإسراء: ٨٥ - ٨٦ والنفس التي هي مصدر الحياة.

لذلك تنزل الأنبياء من عالم الروح إلى عالم الجسد و(معهم) تنزلت رسالاتهم. فكلاهما نزل - أرواح الأنبياء ورسالاتهم: (كان النّاس أمّة واحدة فبعث الله النّبيّين مبشّرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحقّ ليحكم بين النّاس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلاّ الّذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البيّنات بغيا بينهم فهدى الله الّذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحقّ بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم) البقرة: ٢١٣.

وكذلك تنزلت رسالة محمد الخاتمة معه: (الّذين يتّبعون الرّسول النّبيّ الأمّيّ الّذي يجدونه مكتوبا عندهم في التّوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحلّ لهم الطّيّبات ويحرّم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال الّتي كانت عليهم فالّذين آمنوا به وعزّروه ونصروه واتّبعوا النّور الّذي أنزل معه أولئك هم المفلحون) الأعراف: ١٥٧.

ثم يفرق التنزيل فرقاناً، فيكون تنزيلاً (إلى) وتنزيلاً (على): (وإن كنتم في ريب ممّا نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين) البقرة: ٢٣. وكذلك: (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون) النحل: ٤٤.

وكان على هؤلاء الأرواح أن تجتمع في ليلة الإسراء: (وقد آتينا موسى الكتاب فلا تكن في مرية من لقائه وجعلناه هدى لبني إسرائيل) السجدة: ٢٣ ليوثق إنفاذ العهد: وليوثق (ختم النبوة).

ولم يكن الإسراء نوعاً من (الحلولية الإلهية) في محمد، فقد بدأ الله آية الإسراء بتنزيه ذاته المحرمة (سبحان). (سبحان الّذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الّذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنّه هو السّميع البصير) الإسراء: ١. فبعد أن نزّه الله – سبحانه – ذاته قال بأنه (أسرى بعبده)، ثم استخدم صفتين من صفاته وهما (السميع البصير).

وصفات الله تأتي في إطار (التشبيه) الذي (يتماثل) به الله مع مخلوقاته، محققاً من خلال هذه الصفات الاتصال والمقاربة والتفاعل. ولكنها صفات مفارقة لصفات المخلوقات، إذ لا نفترض من الله - سبحانه - عيناً كأعيننا يبصر بها، أو أذناً كأذننا يسمع بها، فالله ليس من عالم الأشياء والشيئية: (فاطر السّماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهوالسّميع البصير) الشورى:١١.

ولهذا ميزت الملائكة بين أزلية الله (المنزهة) في ذاته (المحرمة) وصفات المقاربة التشبيهية التي يتماثل بها مع مخلوقاته (السميع البصير) ولكن ليس كمثلها، فأطلقت عليها صفة (التقديس). بمعنى السمع المقدس والبصر المقدس: (وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدّماء ونحن نسبّح

بحمدك ونقدّس لك قال إنّي أعلم ما لا تعلمون) البقرة: ٣٠، فالتسبيح (تنزيه) وما دون ذلك (تقديس).

إن استخدام الصفتين (المقدستين) لله وهما (السميع البصير) تردان مقترنتين بالتنزيه في الحالتين، (ليس كمثله شيء) في الشورى و(سبحان الذي أسرى بعبده) في الإسراء. فبقوة الإسراء الإلهي سمع محمد ورأى ولكن دون حلولية إلهية.

الحالة في الإسراء أقرب إلى مفهوم (الخلّة) كما كانت عليه العلاقة بين الله وإبراهيم: (ومن أحسن دينا ممّن أسلم وجهه لله وهو محسن واتّبع ملّة إبراهيم حنيفا واتّخذ الله إبراهيم خليلا) النساء: ١٢٥. غير أن (الخلّة) تحمل معنى التفاعل الثنائي في العلاقة بمعنى (التوافق) فحين يلقى إبراهيم بالقول فإن الله لا ينكره عليه وإنما يوافقه عليه ويمده من نفس السياق: (وإذ قال إبراهيم ربّ اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثّمرات من آمن منهمْ بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فأمتّعه قليلا ثمّ أضطرّه إلى عذاب النّار وبئس المصير) البقرة: ١٢٦.

أما حالة (الإسراء) فإنها أرقى من مستوى الخلة، وتأتي بأكبر من التفاعل الثنائي في العلاقة ولكن دون حلولية، إذ إنها ارتقاء بقدرات الروح إلى مستوى (الكشف الكوني) سمعاً وبصراً: (والنّجم إذا هوى. ما ضلّ صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى. علّمه شديد القوى. ذو مرّة فاستوى. وهو بالأفق الأعلى. ثمّ دنا فتدلّى. فكان قاب قوسين أو أدنى. فأوحى إلى عبده ما أوحى. ما كذب الفؤاد ما رأى. أفتمارونه على ما يرى. ولقد رآه نزلة أخرى. عند سدرة المنتهى. عندها جنّة المأوى. إذ يغشى السّدرة ما يغشى. ما زاغ البصر وما طغى. لقد رأى من آيات ربّه الكبرى) النجم: ١ - ١٨.

الإسراء كشف كوني:

معنى الإسراء كان (الكشف الكوني) متضمناً الزمان في مطلقه والمكان في مطلقه حيث تحققت لمحمد خصائص اسمه المحمول (أحمد) كما شرحناها، وكما شرحنا الفارق بين الاسم (العلم) والاسم (المحمول)، وبقول آخر تحققت له (ولايته الكونية).

لا علاقة بين الإسراء والمعراج:

وليس للإسراء علاقة بالمعراج، لأن العروج يكون بتعالي الروح إلى الملأ الأعلى

حيث عالم (الأمر الإلهي)، أي فوق عالم (الإرادة المقدسة) وفوق عالم المشيئة الموضوعية وحيث عالم الغيب الإلهي المطلق. وهو عالم لا يصعد إليه ولا يعرج إليه من الأرض (المقدسة) وإنما من الأرض (المحرمة) أي مكة والبيت الحرام.

فهناك في البيت المحرم يكون تنزل الملائكة والروح: (إنّا أنزلناه في ليلة القدر. وما أدراك ما ليلة القدر. ليلة القدر خير من ألف شهر. تنزّل الملائكة والرّوح فيها بإذن ربّهم من كلّ أمر. سلام هي حتّى مطلع الفجر) سورة القدر: ١-٥ .

وما يتنزل هو مطلق شامل (من كل أمر). ومن بعد تنزل الملائكة والروح يتم العروج والصعود: (تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة) المعارج:٤. والذي تنزل في ليلة القدر هو القرآن، وفي الأرض المحرّمة.

ونعرف من هذه الآيات مجتمعة أن كل تنزل يكون إلى الأرض المحرمة وكل عروج يكون منها، وما بين التنزل والعروج يكون منها الإسراء على الأرض، وهو إسراء غيبي. ولهذا أشار الله في مقدمة سورة الإسراء إلى خصوصية الأرض المحرّمة: (سبحان الّذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الّذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنّه هو السّميع البصير) الإسراء: ١.

فلم يجعل الإسراء من المدينة المنوّرة من بعد هجرة الرسول إليها ولا من أي مكان آخر. فلو كان الإسراء من المدينة المنوّرة لكان (نهاراً) ولما كان (ليلاً) ولارتبط (بالحواس) ولما كان (غيباً). وكلاهما النهار والحس ليسا من خصائص الإسراء. فهما أقرب إلى عالم الإرادة الإلهية المقدسة كما كان عليه حال موسى وليس عالم الأمر الإلهي المنزه كما هو عليه حال البيت المحرّم والنبوة الخاتمة: (وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتّم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا إنّ الله يعلم ما تفعلون. ولا تكونوا كالّتي نقضت غزلها من بعد قوّة أنكاثا تتّخذون أيمانكم دخلا بينكم أن تكون أمّة هي أربى من أمّة إنّما يبلوكم الله به وليبيّننّ لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون. ولو شاء الله لجعلكم أمّة واحدة ولكن يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألنّ عمّا كنتم تعملون) النحل: ٩١ - ٩٣.

طبيعة الإسراء:

كان الإسراء بقوة الروح المتعالية على البدن والنفس ولم يتحقق هذا المستوى

الروحي لبشر في الحياة الدنيا إلاّ لمحمد طبقاً لمحمولات اسمه (أحمد)، فهو المستخلف عن الله (كونياً)، ولهذا جمع الله له بين القرآن كوعي معادل للوجود الكوني وحركته، وبين استخلافه على السبع سموات والسبع أرضين. وجمع الله بينهما كونياً وقرآنياً: (وما خلقنا السّماوات والأرض وما بينهما إلاّ بالحقّ وإنّ السّاعة لآتية فاصفح الصّفح الجميل. إنّ ربّك هو الخلاّق العليم. ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم) الحجر: ٨٥ - ٨٧.

غير أن الله - سبحانه - لا يتجلى ليُرى، فهو سبحانه ليس شيئية: (فاطر السّماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير) الشورى: ١١، وقد أدركنا ما كان من تجربة موسى: (ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه قال ربّ أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف تراني فلمّا تجلّى ربّه للجبل جعله دكّا وخرّ موسى صعقا فلمّا أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أوّل المؤمنين) الأعراف: ١٤٣.

فالقول بأن محمداً قد رأى الله في ليلة الإسراء أو (المعراج) المزعوم هو قول يتناقض مع صريح القرآن وآياته. فإذا استدل البعض على رؤية الله - سبحانه - في الآخرة، فإنهم قد أغفلوا دقة المصطلح اللغوي في آيات القرآن، إذ لم يقل القرآن بعيون بشرية ترى الله، ولكنه قال بوجوه ناضرة، ولا ترى الله ولكنها (ناظرة) وقد شرحنا الفرق بين النظر الاستلهامي والتقديري، والرؤية الحسية: (وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة) القيامة: ٢٢ - ٢٣. فالوجوه وليس الأعين هي التي تنظر - فتستلهم ولا ترى -.

جبريل وسيط بين الأزلي والمطلق:

إن الحلقة (الوسيطة) ما بين الغيب الإلهي (الأزلي) وما دونه من مطلق قرآني وإنساني وكوني، هو (جبريل) الذي يجسد الله فيه كوامن قوة الروح المتعالية.

فجبريل هو (مستودع قوة الروح في عالم الأمر الإلهي) ومن خلاله يكون (نفخ الروح) والتنزل، فالله - سبحانه منزهاً عن الشيئية - لم ينفخ قوة الروح في آدم، ولكن ذلك كان جبريل: (ثمّ سوّاه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السّمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون) السجدة: ٩. ثم يُتلى الأمر بحق السيد المسيح: (ومريم ابنت عمران الّتي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا وصدّقت بكلمات ربّها وكتبه وكانت من القانتين)

التحريم: ١٢.

وكلاهما، آدم والمسيح، نتاج (نفخ روحي) من جبريل: (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) آل عمران: ٥٩.

فجبريل قد تدنى ونفخ في مريم (مجسداً) كما نفخ في آدم من قبل: (واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا. فاتّخذت من دونهم حجابا فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها بشرا سويّا. قالت إنّي أعوذ بالرّحمن منك إن كنت تقيّا. قال إنّما أنا رسول ربّك لأهب لك غلاما زكيّا. قالت أنّى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أك بغيّا. قال كذلك قال ربّك هو عليّ هيّن ولنجعله آية للنّاس ورحمة منّا وكان أمرا مقضيّا) مريم: ١٦ - ٢١.

فجبريل هو نافخ الروح في آدم، وكذلك في السيد المسيح عيسى بن مريم، وبقوة النفخ الروحي التي أودعها للسيد المسيح كان السيد المسيح قادراً على قوة النفخ الروحي: (ورسولا إلى بني إسرائيل أنّي قد جئتكم بآية من ربّكم أنّي أخلق لكم من الطّين كهيئة الطّير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله وأبرىء الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبّئكم بما تأكلون وما تدّخرون في بيوتكم إنّ في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين) آل عمران: ٤٩.

بهذه القوة الروحية المتعالية كانت علاقة جبريل بأحمد (محمد)، فجبريل هو الذي تدنى فتدلى، وما حدث وكان بالأفق الأعلى: (والنّجم إذا هوى. ما ضلّ صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى. علّمه شديد القوى. ذو مرّة فاستوى. وهو بالأفق الأعلى. ثمّ دنا فتدلّى. فكان قاب قوسين أو أدنى. فأوحى إلى عبده ما أوحى. ما كذب الفؤاد ما رأى. أفتمارونه على ما يرى. ولقد رآه نزلة أخرى. عند سدرة المنتهى. عندها جنّة المأوى. إذ يغشى السّدرة ما يغشى. ما زاغ البصر وما طغى. لقد رأى من آيات ربّه الكبرى) النجم: ١ - ١٨.

ولهذا ربط الله - سبحانه - بين محمد (أحمد) وجبريل في كثير من الآيات: (إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما وإن تظاهرا عليه فإنّ الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير) التحريم: ٤.

وربط الله - سبحانه - بين جبريل والقرآن: (قل من كان عدوّا لجبريل فإنّه نزّله على

قلبك بإذن الله مصدّقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين) البقرة: ٩٧.

وتتضح الدلالة أكثر في قول الله - سبحانه - : (نزل به الرّوح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين. بلسان عربيّ مبين) الشعراء: ١٩٣ – ١٩٥. ثم ما يأتي في سورة الشورى: (وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وإنّك لتهدي إلى صراط مستقيم. صراط الله الّذي له ما في السّماوات وما في الأرض ألا إلى الله تصير الأمور) الشورى: ٥٢ - ٥٣.

أحمد وجبريل صنوان:

كلاهما يتلقى عن (الإله الأزلي) في مستوى ما هما فيه من مطلق. أحمد بحكم ولايته الكونية: (وما خلقنا السّماوات والأرض وما بينهما إلاّ بالحقّ وإنّ السّاعة لآتية فاصفح الصّفح الجميل. إنّ ربّك هو الخلاّق العليم. ولقد آتيناك سبعا مّن المثاني والقرآن العظيم) الحجر: ٨٥ - ٨٧. وجبريل بحكم الروح المطلق كما شرحنا.

وبقوة الروح المطلقة (جبريل) يكون (التلقي) عن الله: (يا موسى إنّه أنا الله العزيز الحكيم) النمل: ٩. وتكتمل الآية في (النمل) بآيتين في الشورى: (وما كان لبشر أن يكلّمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنّه عليّ حكيم. وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وإنّك لتهدي إلى صراط مستقيم. صراط الله الّذي له ما في السّماوات وما في الأرض ألا إلى الله تصير الأمور) الشورى: ٥١ - ٥٣.

يتم كل ذلك ضمن البعد الأول في الجدلية الكونية، أي البعد (الغيبي) حيث عالم (الأمر) الإلهي، وهو عالم لا يكون فيه (الجمع) بين القراءتين أو (التأليف) بينهما أو (التوحيد) بينهما وإنما (الدمج بين القراءتين) في رؤية كونية مطلقة وواحدة. فهناك يتم (الدمج) بين الوحي الإلهي اللدني والوعي البشري، أي بين (أم الكتاب) قبل أن يتشيأ في حروف ولغة عربية، وبين الوعي الإنساني قبل أن يتجسد في مادة: (إنّا جعلناه قرآنا عربيّا لعلّكم تعقلون. وإنّه في أمّ الكتاب لدينا لعليّ حكيم) الزخرف: ٣ - ٤. فأصل الكتاب ومضمونه فوق مستوى اللغة، لأنه مطلق كوني ولكنه (فصّل) بياناً ولغة: (كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون) فصلت: ٣.

والمتنزل بالوحي عن أم الكتاب هو جبريل: (وإنّه لتنزيل ربّ العالمين. نزل به الرّوح

الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين. بلسان عربيّ مبين) الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥.

جبريل قوة روحية مطلقة ولا متناهية، تعلو على الزمان والمكان، فيصبح قابلاً لأن يتجلى الله فيه دون إفنائه أو دكه، كما حدث للجبل: (ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه قال ربّ أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف تراني فلمّا تجلّى ربّه للجبل جعله دكّا وخرّ موسى صعقا فلمّا أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أوّل المؤمنين) الأعراف: ١٤٣.

ومحمد بخصائص اسمه (المحمول - أحمد) هو مطلق كوني ولكن في إطار الزمان والمكان والوعي الذي (يدمج) بينهما: (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم) الحجر: ٨٧ . فاتحد الاثنان، أحمد وجبريل في كلية كونية واحدة يمكن لها أن تفرض (جبرية إلهية) على الوجود كله انطلاقاً من عالم (الأمر الإلهي). لذلك لم يكن الجهاد سوى (تحريض) من أحمد لأمته، ولو أراد بقدراته الخاصة مجاهدة الآخرين لأبادهم ولكنه اكتفى بتحقيق نبوته الخاتمة على مستوى (عالم المشيئة) الموضوعية: (فقاتل في سبيل الله لا تكلّف إلاّ نفسك وحرّض المؤمنين عسى الله أن يكفّ بأس الّذين كفروا والله أشدّ بأسا وأشدّ تنكيلا) النساء: ٨٤.

الأنبياء جميعاً - من قبل محمد - صعب عليهم أن يمارسوا تجاربهم الدعوية دون معجزات وخوارق، أي بالنفاذ مباشرة إلى (النفس) الإنسانية. حتى أن يونس قد تمرد على نبوته: (وإنّ يونس لمن المرسلين. إذ أبق إلى الفلك المشحون. فساهم فكان من المدحضين. فالتقمه الحوت وهو مليم. فلولا أنّه كان من المسبّحين. للبث في بطنه إلى يوم يبعثون) الصافات: ١٣٩- ١٤٤.

أما محمد فقد أمر وتميز بالصبر على النفس الإنسانية ضمن خطابه العالمي: (فذرني ومن يكذّب بهذا الحديث سنستدرجهم مّن حيث لا يعلمون. وأملي لهم إنّ كيدي متين. أم تسألهم أجرا فهم من مغرم مّثقلون. أم عندهم الغيب فهم يكتبون. فاصبر لحكم ربّك ولا تكن كصاحب الحوت إذ نادى وهو مكظوم) القلم: ٤٤ - ٤٨.

وحدث كثيراً أن تضايق الرسول الخاتم من قومه، كما ضاق يونس من قبل، (فتمنى) أن ينزل الله عليهم رجزاً من السماء ليستفيقوا أي (كسفاً) من السماء: (وقالوا لن نؤمن لك حتّى تفجر لنا من الأرض ينبوعا. أو تكون لك جنّة من نخيل وعنب فتفجّر الأنهار خلالها

تفجيرا. أو تسقط السّماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي بالله والملائكة قبيلا) الإسراء: ٩٠ - ٩٢.

ولكن الخوارق والمعجزات الإلهية قد امتنعت، بحكم عالمية الخطاب وحاكمية الكتاب وشرعة التخفيف والرحمة - كما شرحنا - فنسخ الله ما تمناه الرسول الخاتم في لحظة الضيق: (ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده وإنّ يوما عند ربّك كألف سنة ممّا تعدّون. وكأيّن من قرية أمليت لها وهي ظالمة ثمّ أخذتها وإليّ المصير. قل يا أيّها النّاس إنّما أنا لكم نذير مبين. فالّذين آمنوا وعملوا الصّالحات لهم مغفرة ورزق كريم. والّذين سعوا في آياتنا معاجزين أولئك أصحاب الجحيم. وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبيّ إلا إذا تمنّى ألقى الشّيطان في أمنيّته فينسخ الله ما يلقي الشّيطان ثمّ يحكم الله آياته والله عليم حكيم. ليجعل ما يلقي الشّيطان فتنة للّذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم وإنّ الظّالمين لفي شقاق بعيد. وليعلم الّذين أوتوا العلم أنّه الحقّ من ربّك فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم وإنّ الله لهاد الّذين آمنوا إلى صراط مستقيم. ولا يزال الّذين كفروا في مرية منه حتّى تأتيهم السّاعة بغتة أو يأتيهم عذاب يوم عقيم) الحج: ٤٧ - ٥٥.

كانت تجربته - عليه الصلاة والسلام - في عالم (المشيئة) الموضوعية صعبة جداً، وقد تنزل هو من عالم (الأمر) فتوجب عليه أن (يوحد) بين القراءتين لا أن (يدمج) بينهما كما هي طبيعته في عالم الأمر وفي ليلة الإسراء. فضاق كثيراً ولكنه صبر، وعامله قومه بما لا يدركونه عنه، ولكن كان جبريل رقيبه وحسيبه. تمرد عليه من تمرد من آل بيته، ونادوه من وراء الحجرات: (إنّ الّذين يغضّون أصواتهم عند رسول الله أولئك الّذين امتحن الله قلوبهم للتّقوى لهم مغفرة وأجر عظيم. إنّ الّذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون. ولو أنّهم صبروا حتّى تخرج إليهم لكان خيرا لهم والله غفور رحيم) الحجرات: ٣ - ٥.

ثم: (وإذ أسرّ النّبيّ إلى بعض أزواجه حديثا فلمّا نبّأت به وأظهره الله عليه عرّف بعضه وأعرض عن بعض فلمّا نبّأها به قالت من أنبأك هذا قال نبّأني العليم الخبير. إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما وإن تظاهرا عليه فإنّ الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير) التحريم: ٣ - ٤.

قد عاش خاتم النبيين، المتنزل بقرآنه من عالم الأمر الإلهي إلى عالم المشيئة تجربة

صعبة حقاً. إذ فعل ما فعل ليضع الإنسان أمام تجربته الكونية وليسدد خطاه: (هو الّذي بعث في الأمّيّين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين) الجمعة: ٢. فلم يأت بخوارق المعجزات ومقابلها من خوارق العقوبات. ولم يطرح مفهوم (الصلب) كفداء للإنسان، واكتفى بتعقل الإنسان لذاته ولكونه المحيط به: (وقل الحمد لله سيريكم آياته فتعرفونها وما ربك بغافل عمّا تعملون) النمل: ٩٣.

كان محمد إنساناً في عالم المشيئة الموضوعي بمعنى الإنسان.

لا علاقة لليلة الإسراء بفرض الصلاة:

قد بدأت الصلاة في الأرض (المحرّمة) ليلية، وقبل الإسراء بعشر من السنين، أي منذ نهاية السنة الأولى للبعثة النبوية أو بداية السنة الثانية، ثم تدرجت فقسمت بين الليل والنهار، بدأت ليلية في مكة ثم نهارية في المدينة المنورة من بعد ما أضيف لها من ركعات، فكان الظهران (الظهر والعصر). وقد ورد ذلك في يوم الأربعاء من ربيع الثاني من السنة الأولى للهجرة (راجع كتاب - التوفيقات الإلهامية في مقارنة التواريخ الهجرية - اللواء محمد مختار باشا - صادر عن المؤسسة العربية للدراسات).

إنه من بعد بدايات سورة (العلق)، أي الآيات الخمسة الأولى، ثم بدايات سورة (القلم) تنزلت سورة (المزمل) التي أوضحت طرائق الصلاة ومشمولاتها، وقد كانت صلاة ليلية اتبع في توزيعها حساب (الأرباع الزمنية) كما سنشرح لاحقاً.

إن ربط توقيت فرض الصلاة بليلة الإسراء (خدعة إسرائيلية) انطلت على المسلمين، وهي ليست مجرد خدعة عبثية، ولكنها مقصودة. فقد أراد الإسرائيليون إظهار تقدم موسى بالعلم والمعرفة والرحمة على خاتم النبيين، ليس بقصد الإعلاء من شأن موسى، ولموسى العلو بإذن الله، ولكن بقصد التقليل من شأن النبي الخاتم وإظهاره بمظهر المتلقي عن موسى بما يبطل إمامة محمد لموسى، عليهما الصلاة والسلام، وبما يبطل نسخ القرآن للتوراة. هكذا قالوا إن الصلاة فرضت في ليلة الإسراء حيث فرضها الله علينا (خمسين) ركعة في اليوم لولا (إقناع) موسى المتكرر لمحمد للعودة مجدداً وأكثر من مرة إلى ربه ليخفض عدد الركعات، وهكذا - بوساطة موسى وتوجيهه لمحمد - أصبحت صلواتنا خمسة.

هذا قول يجمع بين السخافة والبطلان، فمحمد إمام موسى وليس العكس، وشريعته القرآنية ناسخة للشريعة التوراتية، وقد أخبر الله، العليم الحكيم، موسى والإسرائيليين من قبل أن رحمته، رحماناً رحيماً، مقترنة بالنبي الأمي:

(ولمّا سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح وفي نسختها هدى ورحمة للّذين هم لربّهم يرهبون. واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلمّا أخذتهم الرّجفة قال ربّ لو شئت أهلكتهم من قبل وإيّاي أتهلكنا بما فعل السّفهاء منّا إن هي إلاّ فتنتك تضلّ بها من تشاء وتهدي من تشاء أنت وليّنا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين. واكتب لنا في هذه الدّنيا حسنة وفي الآخرة إنّا هدنا إليك قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كلّ شيء فسأكتبها للّذين يتّقون ويؤتون الزّكاة والّذين هم بآياتنا يؤمنون. الّذين يتّبعون الرّسول النّبيّ الأمّيّ الّذي يجدونه مكتوباً عندهم في التّوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحلّ لهم الطّيّبات ويحرّم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال الّتي كانت عليهم فالّذين آمنوا به وعزّروه ونصروه واتّبعوا النّور الّذي أنزل معه أولئك هم المفلحون) الأعراف: ١٥٤ - ١٥٧. فمحمد هو القائم بالختامية والتخفيف، فأراد الإسرائيليون تضليل المسلمين في معاني دينهم بتزييف هذه الوقائع.

ثم أنهم افتروا على الله رحماناً رحيماً حين زيفوا القول بأن الله قد فرض علينا خمسين صلاة في اليوم والليلة، والخمسون صلاة بوضوئها تحتاج يومياً إلى ستمائة دقيقة - تقريباً - أي عشرة من الساعات، فماذا تبقّى لأكلنا وشربنا ومسعانا في الدنيا؟!

قد أراد بعض المفسرين التوفيق بين ما ألبسه اليهود عليهم من الخمسين صلاة، ودور موسى في ذلك، ولم يتبينوا (مكر اليهود)، فقالوا بنسخ الخمسين صلاة مع إبقاء الأجر، فتصبح خمسة بأجر خمسين (راجع الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم / المجلد الرابع/ ص ١٠٥)، علماً بأن ابن حزم من الأوائل الذين كتبوا حول مكر اليهود، ولكن فاتت عليه هذه المسألة الخطيرة: (راجع التوراة واليهود في فكر ابن حزم/ د. إبراهيم الحاردلو/ جامعة الخرطوم).

كيف وزعت صلاة مكة الليلية مع فارق الشتاء والصيف:

قضت سورة المزمل بتوقيت الصلاة الليلية في الأرض المحرمة (يا أيّها المزّمّل. قم اللّيل إلا قليلا. نصفه أو انقص منه قليلا. أو زد عليه ورتّل القرآن ترتيلا) المزمل: ١ - ٤ ثم

(إنّ ربّك يعلم أنّك تقوم أدنى من ثلثي اللّيل ونصفه وثلثه وطائفة من الّذين معك والله يقدّر اللّيل والنّهار علم أن لن تحصوه فتاب عليكم فاقرؤوا ما تيسّر من القرآن علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله فاقرؤوا ما تيسّر منه وأقيموا الصّلاة وآتوا الزّكاة وأقرضوا الله قرضاً حسناً وما تقدّموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا وأعظم أجرا واستغفروا الله إنّ الله غفور رحيم) المزمل: ٢٠.

محور التوقيت هنا هو منتصف الليل، ومنتصف الليل هو الساعة الثانية عشرة.

ثم أوتي بما ينقص النصف من جنس الحساب الكمي وهو الربع، وما يزيد هو الربع أيضاً. فالحساب النصفي يتجزأ إلى الربع وإلى الثمن وهكذا قليلاً أو كثيراً، في الما بعد أو في الما قبل.

فإذا قلنا أن الليل هو نصف النهار بتمام اليوم أربعاً وعشرين ساعة، فيكون الليل (اثنتي عشرة) ساعة. فتكون البداية (السادسة مساءً والنهاية السادسة صباحاً) وهذا زمن توضيحي. ويكون منتصف الليل الساعة الثانية عشرة.

حين نقسم النصف الأول إلى ربعين يكون الربع الأول من (٦ إلى ٩) والربع الثاني من (٩ - ١٢). ثم حين نقسم النصف الثاني من الليل إلى ربعين، يكون الربع الأول من (١٢ إلى ٣) ثم يكون الربع الثاني من (٣ إلى ٦).

إذن مواقيت القيام بحساب الآيات الأولى في المزمل تأتي في نطاق التاسعة ثم الثانية عشرة ثم الثالثة. وما يتراوح بين (أصول) هذه المواقيت قليلاً.

ثم يأتي التوقيت الآخر، وفي نفس سورة المزمل: (إنّ ربّك يعلم أنّك تقوم أدنى من ثلثي اللّيل ونصفه وثلثه وطائفة من الّذين معك والله يقدّر اللّيل والنّهار علم أن لن تحصوه فتاب عليكم فاقرؤوا ما تيسّر من القرآن علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله فاقرؤوا ما تيسّر منه وأقيموا الصّلاة وآتوا الزّكاة وأقرضوا الله قرضاً حسناً وما تقدّموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا وأعظم أجرا واستغفروا الله إنّ الله غفور رحيم) آية: ٢٠.

هنا نأتي إلى حساب الثلث بدءاً من النصف وهي الثانية عشرة، وذلك على مدى الاثنتي عشرة ساعة الليلية، فالثلث هو أربع ساعات. فالثلث الأول من (٦ إلى ١٠) والثلث

الثاني من (١٠ إلى ٢) والثلث الثالث والأخير من (٢ إلى ٦).

حساب الأدنى من الثلثين قياساً إلى النصف (أدنى من ثلثي الليل) هو عدد الساعات من الثلثين ما قبل النصف، وما قبل النصف من تلك الساعات الداخلة في حساب الثلثين هي من (٦ - ١٠ - ١٢) أي من (١٠ إلى ١٢). فهنا نحتفظ بتوقيت النصف (الساعة ١٢) قائماً ثم نحدد الأدنى من الثلثين بالعاشرة ليلاً.

ثم يأتي حساب الثلث فيما بعد النصف، أي ضمن حساب (١٢ - ٢ - ٦) فيصبح توقيت الثلث ما بعد النصف هو الساعة (٢) صباحاً.

فالمواقيت الليلية الثانية هي (١٠ - ١٢ - ٢)، والمواقيت الأولى بحساب الربع هي (٩ - ١٢ - ٣) مع ثبات توقيت منتصف الليل (الساعة ١٢) في التوقيتين. وهكذا يتطابق محكم التوقيت في القرآن مع فارق الساعة الزمنية صيفاً وشتاءً. ثم يأتي بعد ذلك (تحريك) هذه المواقيت لتتلاءم مع حركة الشمس ودوران الأرض.

الليل هو ما بعد الشفق وما قبل الفجر والقيام ما بين الساعة العاشرة وإلى الفجر الصيفي وما بين الساعة التاسعة وإلى الفجر الشتوي. وهذه مواقيت تتطلب الاستئذان: (يا أيّها الّذين آمنوا ليستأذنكم الّذين ملكت أيمانكم والّذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرّات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظّهيرة ومن بعد صلاة العشاء ثلاث عورات لكم ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهنّ طوّافون عليكم بعضكم على بعض كذلك يبيّن الله لكم الآيات والله عليم حكيم) النور: ٥٨.

فما بعد التاسعة شتاءً أو العاشرة صيفاً، يمسك عن الناس من يريد التهجد وأداء الصلاة الليلية حقها.

حكمة الصلاة وتوقيتها:

قد فرضت الصلاة في مكة المحرّمة (ليلية)، فجراً وشفقاً وغسقاً. فالصلوات ترتبط بهذا التوقيت: (فإذا قضيتم الصّلاة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم فإذا اطمأننتم فأقيموا الصّلاة إنّ الصّلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) النساء: ١٠٣. والإشارة الكونية إلى أنها (كتاب موقوت) دلالة على مغزاها (الكوني) وعلاقتها بالكتاب الكوني، أي الوجود، حيث نقرأ في الوجود آياته (ذلك الكتاب) كما نقرأ في القرآن آياته (هذا الكتاب) وهكذا قال الله في مبتدأ سورة البقرة: (الم. ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى

للمتّقين. الّذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصّلاة وممّا رزقناهم ينفقون. والّذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون. أولئك على هدى من ربّهم وأولئك هم المفلحون) البقرة: ١ - ٥.

فذلك الكتاب - وهي إشارة إلى بعيد - فيه هدى للمتقين. ثم تأتي الإشارة إلى القرآن (والذين يؤمنون بما أنزل إليك).

والصلوات الموقوتة بظواهر الكتاب الكوني هي فجر وشفق وغسق: (أقم الصّلاة لدلوك الشّمس إلى غسق اللّيل وقرآن الفجر إنّ قرآن الفجر كان مشهودا. ومن اللّيل فتهجّد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربّك مقاما محمودا) الإسراء: ٧٨ - ٧٩. وفي الغسق يكون التهجد.

فإذا أمعنا النظر في هذا التوقيت الكوني - الكتابي، نجد أن الفجر يجسد (الانفلاق) في المادة الكونية، أي بداية الحياة: (إنّ الله فالق الحبّ والنّوى يخرج الحيّ من الميّت ومخرج الميّت من الحيّ ذلكم الله فأنّى تؤفكون. فالق الإصباح وجعل اللّيل سكناً والشّمس والقمر حسباناً ذلك تقدير العزيز العليم) الأنعام: ٩٥ - ٩٦.

والانفلاق (ثنائي) بين أسود وأبيض: (أحلّ لكم ليلة الصّيام الرّفث إلى نسآئكم هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهنّ علم الله أنّكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهنّ وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتّى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثمّ أتمّوا الصّيام إلى الّليل ولا تباشروهنّ وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبيّن الله آياته للنّاس لعلّهم يتّقون) البقرة:١٨٧.

والانفلاق الثنائي هو مقدمة للتركيب الطبيعي، والتركيب (ثلاثي) حيث يندمج الأبيض في الأسود بقوة تفاعل حرارية ونارية وهي (الأحمر) فيكون (الشفق) ثلاثي الألوان دلالة على التركيب من بعد الانفلاق.

ولهذا جعلت صلاة الفجر (ثنائية) وصلاة الشفق (ثلاثية)، الأولى دلالة الانفلاق ومبتدأ الحياة، والثنائية دلالة التركيب، وتحقيق الغاية والتسخير الكوني.

أما صلاة (الغسق) فهي صلاة (سكون ليلي) بعد تفاعلات (الانفلاق - الفجر) و(التركيب - الشفق). فهي صلاة التوجه إلى الله الذي خلق وسخر واستوى على العرش (هل ينظرون إلاّ تأويله يوم يأتي تأويله يقول الّذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربّنا

بالحقّ فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نردّ فنعمل غير الّذي كنّا نعمل قد خسروا أنفسهم وضلّ عنهم ما كانوا يفترون) الأعراف: ٥٣.

والستة أيام هي الست (جهات)، أي الفوق والتحت والمشرق والمغرب والشمال والجنوب: (تنزيلا ممّن خلق الأرض والسّماوات العلى. الرّحمن على العرش استوى. له ما في السّماوات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثّرى) طه: ٤ - ٦.

وكل الجهات الست نحوي توجهت ... بما تم من نسك وحج وعمرة

إليك صلاتي في المقام أقيمها ... وأشهد الله أنها لي صلت

ويتخذ الاستواء الإلهي على العرش صفة (الرحمانية) وذلك بموجب الآية (الرحمن على العرش استوى) طه: ٥.

والعرش - في رمزيته - رباعي القوائم دون تجسيد، فالله - سبحانه - ليس بشيئية ليحل في عرش أو كرسي. فقد وسع كرسيه السموات والأرض: (الله لا إله إلاّ هو الحيّ القيّوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السّماوات وما في الأرض من ذا الّذي يشفع عنده إلاّ بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلاّ بما شاء وسع كرسيّه السّماوات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العليّ العظيم) البقرة: ٢٥٥. فهو أزلي - كما شرحنا - وفوق المطلق.

إلى رحمته هذه، وبعد أن خلق وسخّر، يتجه إليه الإنسان في صلاة (الغسق) والسكون الليلي، مستلهماً استواء الله على العرش رحماناً. فتكون صلاة الغسق (رباعية).

تلك هي الصلاة في كتابها الموقوت، فجراً ثنائياً، وشفقاً ثلاثياً، وغسقاً رباعياً.

دلالات الصلاة قياماً وركوعاً وسجوداً:

وكما ارتبطت الصلوات بالتوقيت الكتابي - الكوني، في عدة ركعاتها (مثنى وثلاث ورباع) فإنها ترتبط في حركاتها بدلالات رمزية أخرى، وهي (التنزيه والتقديس والتبريك) حيث يكون التبريك بالوقوف بين يدي الله ابتداءً في القيام وبتعبير (الله أكبر). ثم يكون الركوع (تقديساً) لله وتعظيماً لصفاته المقدسة فنقول (سبحان ربي العظيم) ثم يكون السجود (تنزيهاً) لله فنقول (سبحان ربي الأعلى).

وتجسد هذه الحركات (القيام والركوع والسجود) الحالات الثلاث في علاقة الله بالكون، فالقيام دلالة (المشيئة الإلهية المباركة) والركوع دلالة (الإرادة الإلهية المقدسة)

والسجود دلالة (الأمر الإلهي المنزه). فالإنسان يعبر بهذه الحركات الثلاثية إلى الحالات الإلهية الثلاثية (المشيئة والإرادة والأمر)، تماماً كما عبر إلى الحالات الكونية الثلاثة من فجر ثنائي وشفق ثلاثي وغسق رباعي، أي (الانفلاق والتركيب والاستواء).

والصلوات بثلاثيتها في الحالتين، الكونية: (فجراً وشفقاً وغسقاً) والإلهية: (مشيئة وإرادة وأمر)، تضاهي التكوين الملائكي: (الحمد لله فاطر السّماوات والأرض جاعل الملائكة رسلاً أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء إنّ الله على كلّ شيء قدير) فاطر: ١. فهي (الريش) الذي أنزله الله إلى الإنسان بعد أن تدنى هذا الإنسان من عالم الأمر الإلهي وهبط إلى عالم المشيئة: (يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوءاتكم وريشا ولباس التّقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلّهم يذكّرون) الأعراف:٢٦. وقد سبق أن أوضحنا الفارق بين السّوْءة والعورة. [راجع الكتاب الأول - المداخل التأسيسية - خصائص الهبوط الآدمي]. كما أوضحنا الفرق بين (اللباس) و(الثوب).

فبالصلاة يستعيد الإنسان ارتباطه بعالم الغيب والأمر الإلهي بعد أن كان الهبوط.

صلاتا الظهر والعصر:

إن صلاتي (الظهر والعصر) هما صلوات (غدو وآصال) حيث يخرق بهما الإنسان مشاغل الحياة الدنيوية (تجارة أو بيعاً) ليستعيد ارتباطه بالله. فالظهر هو ما بعد (الغدو) والعصر هو ما قبل (الشفق) حيث من بعد العصر الآصال يكون دلوك الشمس إلى غسق الليل: (وله من في السّماوات والأرض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون. يسبّحون اللّيل والنّهار لا يفترون) الأنبياء: ١٩- ٢٠.

وهي صلاة غير جهرية: (واذكر ربّك في نفسك تضرّعاً وخيفة ودون الجهر من القول بالغدوّ والآصال ولا تكن من الغافلين. إنّ الّذين عند ربّك لا يستكبرون عن عبادته ويسبّحونه وله يسجدون) الأعراف: ٢٠٥ - ٢٠٦.

وقد ربط الله بين صلاتي الظهر والعصر ومشكاة النور الإلهي: (في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبّح له فيها بالغدوّ والآصال. رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصّلاة وإيتاء الزّكاة يخافون يوما تتقلّب فيه القلوب والأبصار. ليجزيهم الله أحسن ما عملوا ويزيدهم مّن فضله والله يرزق من يشاء بغير حساب) النور: ٣٦ - ٣٨.

ولا تكون عبادة النهار مدعاة للتبطل وتعطيل الذات المسلمة أو المؤمنة، فالرجال

الذين وصفهم الله بأن لا تجارة ولا بيع يلهيهم، هم أنفسهم الذين وصفهم الله، الكريم، بالإنفاق والعطاء، وليس من زكاة بلا إنتاج وبلا شغل وعمل، فالنوع المتبطل في المساجد لا تنطبق عليه هذه الآية لا صرفاً ولا عدلاً.

أما الذين ينشغلون بالنهار، لذات ما في النهار، ويؤجلون ميقات الله ظناً منهم بضرورة الحفاظ على ساعات الكسب، فإنهم يجدون مثلاً/ غير مباشر/ وأكرر/ غير مباشر/ لحالتهم في مثل الآية التي تلي آية الذين لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله: (والّذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظّمآن ماء حتّى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفّاه حسابه والله سريع الحساب) النور: ٣٩.

إن العبودية لله في إطار العمل الذي ينفي (الذلة والمسكنة) عن الشخصية المسلمة أو المؤمنة، هذه العبودية من شأنها أن تبارك العمل نفسه بيد الله الكريمة، فليست قيمة العمل في بلايين الدراهم التي لا تعالج مرضاً واحداً يصيب الإنسان، وإنما قيمة العمل في درهم واحد حين يبارك الله ثمرته.

أرجو إذن أن يعود هؤلاء الإخوة إلى صلاتي الظهر والعصر، ركوعاً وسجوداً، ولا يفتننهم الشيطان، فالشيطان يأتي الإنسان حتى من خلال تصوره للعبادات، وهذا أخطر ما ينتاب السالكين ويعرض لهم. فادعاؤهم الإسلام مع إغفال عبادة النهار من شأنه أن يضعهم في دائرة الغفلة ضمن توقيت يستدعي الغفلة فعلاً. وليس (التخفيف) في الإسلام تعطيلاً لهذه العبادات ولكنه التخفيف في كيفية الأداء ولهذا مقامه وبابه.

وصلاة الظهرين أو العصرين نهارية. ولهذا ارتبطت في أصلها بصلاة الانفلاق فجراً وقد كانت في ركعتين ثم أصبحت رباعية بالإضافة في السنة الأولى للهجرة وقد شرحنا ذلك.

والصلاة الوسطى هي صلاة الماعون:

اختلف الناس في الصلاة الوسطى، وردها بعضهم إلى وسطية التوقيت فقالوا بأنها العصر، ومضى بعضهم فاستشهد بوقائع حرب اليهود للمسلمين في المدينة المنورة حيث ذكر بعضهم أنه قد ورد ما يفيد بانشغالهم عن الصلاة الوسطى أثناء قتال بني قريظة، وكان الوقت عصراً. ثم عزز هذا القول من بعد (النقل) بدواعي (العقل)، فالعصر من أوقات

الإخلاد للراحة من بعد وضع الناس لثيابهم في الظهيرة، والناس في الظهيرة في أكل وشرب وغير ذلك: (يا أيّها الّذين آمنوا ليستأذنكم الّذين ملكت أيمانكم والّذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرّات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظّهيرة ومن بعد صلاة العشاء ثلاث عورات لكم ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهنّ طوّافون عليكم بعضكم على بعض كذلك يبيّن الله لكم الآيات والله عليم حكيم) النور: ٥٨. فلابسوا بين حال ما تكون عليه السوءة البشرية (الجسد) وما تكون عليه النفس، ثم قايسوا ذلك بوسطية العصر ما بين النهار والليل فأكدوا أن الصلاة الوسطى هي صلاة العصر.

والأمر لا هذا ولا ذاك، فصلاة العصر ليست أكثر مشقة من صلاة الفجر، والأمر بصلاة العصر (الآصال) وارد بالكيفية التي شرحناها مقترناً بصلاة الغداة (الظهر) فلم يميز الله العليم الحكيم صلاة العصر بوضع خاص.

قد ميزت هذه الصلاة الوسطى بالذكر الاستثنائي من بين كل الصلوات: (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين) البقرة: ٢٣٨. فالإشارة لكل الصلوات أتت بصيغة (الجمع) ثم استثنيت هذه مفردة (والصلاة) ثم ربطت بالقيام قنوتاً لله، والقيام هو وقف الأمر مطلقاً لله، فأن تقيم الصلاة يعني أن توقفها لله: (وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً) الجن: ١٨.

ميزت هذه الصلاة بأنها (الأهم) ثم أنها (الوسطى) ما بين كل الصلوات التي تقدم ذكرها جملة، فهي الصلاة بين الصلوات، أي الصلاة بين كل صلاتين، هي الصلاة بين الفجر والظهر، وبين الظهر والعصر، وبين العصر والمغرب وبين المغرب والعشاء، وهكذا دواليك إلى صلاة الفجر من اليوم التالي.

إذا كان تمييز الصلاة الوسطى بالذكر لأنها تأتي عصراً في وقت الإخلاد للراحة فإن الله لم ليستثن باقي الصلوات حين تأتي في وقت أشد فتنة وكرباً ومشقة، ليجعل من مشقة الوسطى (عصراً) دليلاً لذكرها. فآية الحفاظ على الصلوات والصلاة الوسطى رقم (٢٣٨) تأتي بعد الآية رقم (٢٣٧) حيث حضنا الله على الكرم والتقوى والفضل حين يكون الطلاق وساعة الغضب بين الزوجين.

ثم تأتي الآية (٢٣٩) التي تلي آية الصلاة الوسطى لتشير إلى ضرورة أداء كل الصلوات في حالة الخوف أياً كان وضعنا، راجلين على أقدامنا أو راكبين على صهوات

الخيل. فحتى المغرب أو الفجر لم يميز بالاستثناء في الذكر وفي جو الحرب والخوف، فالعصر مثله مثل باقي الصلوات، وإلا لشدد الله العليم الحكيم، على ضرورة أداء العصر فقط في حالة الحرب لو كان هو المقصود بالصلاة الوسطى. ويمكن مراجعة تفصيل كيفية أداء كل الصلوات وأثناء الحرب وفي غمارها وجوّها في سورة النساء:

(وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصَّلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة أخرى لم يصلّوا فليصلّوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ودّ الّذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم وخذوا حذركم إنّ الله أعدّ للكافرين عذاباً مهيناً. فإذا قضيتم الصَّلاة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم فإذا اطمأننتم فأقيموا الصَّلاة إنّ الصَّلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتاً) النساء: ١٠٢ - ١٠٣.

إذن، ما هي هذه الصلاة الوسطى التي يشدد الله عليها رغماً عن التأكيد على كل الصلوات ولو في جو الحرب؟ إذن هي الأخطرهن شأناً، والأكثرهن قابلية للغفلة عنها، إنها تجمع بين قيمتها وبين إمكانية إغفالها بما لا يشابه الصلوات الأخرى.

إنها صلاة إذا غفل الإنسان (عنها) توعّده الله، العزيز الحكيم (بالويل)، فكيف يكون الويل عقاباً على (مجرد غفلة) إن لم تكن هذه الغفلة المعنية معادلة لأسوأ ما يأتيه الإنسان من سلوك بشري؟

التذكير الاستثنائي بالصلاة الوسطى هو تذكير ينقض (السهو)، ونقض السهو هذا يرد تحديداً في سورة الماعون حيث يقول الله: (فويل للمصلين. الذين هم عن صلاتهم ساهون) الماعون: ٤ - ٥.

هنا بيت القصيد، الويل للمصلين، ولا يكون الويل لمن يأتي الصلاة تقرّباً لله، وإلا لما أتى الصلاة وكان شأنه شأن الغافلين الآخرين. وكلنا نسهو في الصلاة حيث تخطر الخواطر وتأتي الواردات، من الطفل في المستشفى إلى السيارة التي تنتظر الإصلاح. فهل الويل للمصلي وهو يسهو في صلاته بالضرورة؟ وهل يكون الويل لإنسان يصلي لربه فيسهو غصباً؟

إنه الويل لمن يسهو (عن) صلاته، وليس الويل لمن يسهو (في) صلاته، فالساهي

(عن) صلاته هو رجل مصل يؤديها في أوقاتها وربما يسبق غيره إلى المساجد فجراً وعصراً، ولكنه يسهو (عنها) في أدائها، يسهو (عن) الفجر إلى أن يأتي صلاة الظهر فيصليها، ثم يسهو عنها إلى العصر الذي يصليه ثم يسهو عنه وهكذا دواليك. فيسهو (عن) الصلاة (بين) كل صلاتين، فيسهو عن (الصلاة الوسطى) وهكذا له الويل.

كيف يكون السهو (عن) الصلاة؟ قد أوضحها الله، العزيز العليم: (الذين هم يراءون. ويمنعون الماعون). قدروا إنساناً يتوضأ ويقف بين يدي الله معلناً بالشهادة التزامه الكامل بشرائع الله وحكمه وتوجيهاته، ويتلو في صلاته كافة الآيات التي تأمر بالتقوى والرأفة باليتيم والحض على طعام المسكين. ثم يقوم بعد الصلاة ليأخذ أموال اليتامى القصر في ذمته، ويقوم بعد الصلاة وبعد دعائه لله بالرحمة فلا يرحم أحداً، هذا يسهو (عن) صلاته، هذا (يكذب بالدين)، يتخذ الدين والشعائر جنة ومطية (يكذب بها) أي بالدين يكذب، يتخذ الدين وسيلة للكذب، يخفي حقيقته الآثمة بآدائه للشعائر، إنه المنافق، إنه في الدرك الأسفل من النار، أي بعد المشركين وتحت أقدامهم وهو ينطق بالشهادة في الدنيا ويؤدي الصلاة، وفي المساجد ليكتمل المظهر، وربما بندبة سوداء على جبهته، قائلاً من أثر السجود. ولكن الله يلاحقه حتى في هذه، فيقول، العزيز المتعال (سيماهم في وجوههم من أثر السجود) الفتح/ ٢٩، السيماء (في) الوجه كله، وليست (على) الوجه، وليست (على) موضع معين فيه، فالوجه كله (فيه) سيماء النور والتقوى من أثر سجودهم لله بلا نفاق. وهكذا يتطابق معنى هذه الآية مع محكم اللغة القرآنية: (تعرف في وجوههم نضرة النعيم) المطففين: ٢٤. وكذلك: (وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة. ووجوه يومئذ باسرة) القيامة: ٢٢ - ٢٤.

إن الذي يسهو (عن) الصلاة الوسطى ما بين كل صلاتين، من الأفضل له ألا يصلي أبداً، فهو من غير الصلاة سيكتب كافراً أو مشركاً، وهذا أفضل له كثيراً من أن يكتب (مكذباً بالدين) أي منافقاً، فنفاقه، وبأعز ما يعزه الله وهو (الإسلام) سيضعه تحت أقدام الكفرة والمشركين في الأسفل من جهنم: (إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعاً) النساء: ١٤٠. فالمنافق يدّعي الإسلام في الدنيا فيجمعه الله مع الكافرين في الآخرة، ثم في الأسفل: (إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيراً) النساء:١٤٥.

الصلاة الوسطى والديمومة:

قد شدد الله، الخلاق العليم، على الصلاة الوسطى لأنها صلاة (الحقيقة) التي تكشف السلوك العملي للإنسان ما بين مواقيت كل صلاتين، فجعل الله الخلق الحسن ما بين الصلاتين في السلوك العملي للإنسان (امتداداً) للصلاة نفسها، بذلك لا تنقطع صلاة الإنسان، بذلك تصبح الصلاة (دائمة) في ديمومة وديمومة لا تنقطع، (الذين هم على صلاتهم دائمون) المعارج: ٢٣، وتأتي ديمومة الصلاة مقترنة بأداء مسلكي معين: (إنّ الإنسان خلق هلوعا. إذا مسّه الشرّ جزوعا. وإذا مسّه الخير منوعا. إلا المصلّين. الّذين هم على صلاتهم دائمون. والّذين في أموالهم حقّ معلوم. للسّائل والمحروم. والّذين يصدّقون بيوم الدّين. والّذين هم من عذاب ربّهم مشفقون) المعارج: ١٩ – ٢٧.

هذه هي مواصفات (الديمومة) على الصلاة، والديمومة تتحقق عبر (الصلاة الوسطى) بالرأفة على السائل والمحروم، بالرحمة مسلكاً، والرحمانية خلقاً، دون ذلك نسهو (عن) الصلاة الوسطى فيكون الأمر رياء: (الذين هم يراءون. ويمنعون الماعون) الماعون: ٦ - ٧.

فالمطلوب أمران: الأمر الأول هو المحافظة على الصلوات في مواقيتها: (والذين هم على صلاتهم يحافظون) المعارج: ٣٤، والأمر الثاني الديمومة على تلك الصلوات التي أديناها: (الذين هم على صلاتهم دائمون) آية: ٢٣. فإن تحفظ صلاتك للصلاة التي تليها فيعني أن تدوم عليها مسلكاً وأخلاقاً، أما اتخاذ الركوع والسجود مطية للمظهر فالأفضل منه الشرك والكفر، ولن تكون مثل هذه الصلاة سوى عذاب للمنافق في دنياه قبل آخرته.

المشترك (الكوني) بين ليلة الإسراء والصلوات:

قد كرست ليلة الإسراء (خاتمية) النبوة والرسالة، كما سبق وأن شرحنا، وكرست (إمامة) محمد للمسلمين، أي دين الأنبياء ومن يليهم من المؤمنين، فاتخذت الرسالة الخاتمة بعدها (الكوني منهجاً) و(العالمي خطاباً).

وتأتي صلوات المسلمين لتكرس أبعاد أخرى في هذه الكونية، انفلاقاً ثنائياً في الفجر، وتركيباً ثلاثياً في الشفق، واستواء بالرحمة رباعياً في الغسق.

وكذلك لتجسيد توسطات الفعل الإلهي، فالسجود (تنزيه) لله في عالم (الأمر)، والركوع (تقديس) لله في عالم (الإرادة) والقيام (تبريك) لله في عالم (المشيئة) والملك.

والمشترك (الكوني) في الحج:

إن شعائر الإسلام كلها كونية وعالمية، لأن الإسلام هو (وريث) كافة الرسالات والنبوّات بحكم خاتمية النبوّة والكتاب. ولهذا كان خطابه (عالمياً) وينطلق من الأرض (المحرّمة) بالذات.

وعلى نفس النسق وفي إطار نفس المنهج تأتي شعائر الحج (كونية عالمية) ووريثة لكافة تجارب النبوّات.

مناسكنا ومماثلاتها في تجارب الانبياء:

في يوم التاسع من شهر ذي الحجة من كل عام قمري يقف الحجيج بجبل عرفات، ذاك هو يوم الذروة في الحج، فالحج عرفة، ومن قبل ذلك اليوم تطواف سباعي من حول البيت المحرم، نطوف حول أركانه الأربعة عدداً، ولا نتخذ شكل الدائرة وإنما شكل الاستدارة الدّحية خارج المقام الإسماعيلي، ومن بعد عرفة إفاضة إلى المشعر الحرام بمزدلفة ومنها إلى منى حيث الرمي بالجمرات وتقديم القربان، ثم تطواف سباعي آخر من حول البيت دحياً، وهكذا يتم الوداع.

قد تبدو هذه المناسك في ظاهرها مجرد طقوس يحاول الكثيرون تأول مغزاها وتاريخيتها، في حين يعتبرها آخرون أشكالاً عبادية للاتصال الروحي بالباري سبحانه. والبعض لا يرى فيها سوى أنماط تعبدية تماثل ما يأتي به أتباع الديانات المختلفة ضمن مواسم حجهم، سواء أكان هذا الحج للأنهار أو المعابد القديمة. غير أننا نطرح هنا فهماً أكثر تدقيقاً لمغزى هذه المناسك تمهيداً لمعرفة دلالاتها.

بداية، يجب التنويه بأننا لا نملك نصوصاً دينية جازمة تفسر معنى هذه المناسك وتشرح لماذا مثلاً يكون الطواف حول البيت المحرم سباعياً، وحين القدوم وحين الإفاضة. وكذلك الأمر بالنسبة للوقوف بعرفة أو الإفاضة نحو المزدلفة ثم منى، وعلى الرغم من معرفتنا بقصة الفداء والقربان، إلا أننا لا نجد نصاً يشير إلى الخلفية الفلسفية لهذه التقدمة سوى الرؤيا المنامية للخليل إبراهيم.

ومع عدم توافر النص القطعي لا يمكننا كذلك اللجوء إلى محض التأويل الذي يستند إلى وحي الخاطر، فكثيراً ما يرجع التأويل إلى ذاتية المتأول الروحية إذا لم يستند إلى ضوابط موضوعية للمعرفة يسهل للغير التعامل مع قواعدها.

كادت هذه الصعوبات أن تفرض الاستحالة علىمعالجة مناسك الحج بخلفياتها التاريخية وما ورائياتها الفلسفية، غير أننا - كما قلنا في مقدمة هذا البحث - إنما نعتمد على الجمع بين القراءتين وقوة الوعي الثلاثي، وعبر هذا المنهج وجه الله وعينا لالتقاط التماثل وأوجه المقابلة بين هذه المناسك وما اشتملت عليه النبوات من تجارب روحية. فبقليل من التدبر في مكنونات القرآن الكريم نستطيع أن نكتشف وجود علاقة بين مناسك الحج والتجارب الرئيسية للأنبياء.

إن منهج المماثلة القائم على التطابق بين منسك معين وتجربة نبوية معينة لا يساعدنا فقط على فهم مناسك الحج، بل تصحيح الكثير من المفاهيم التاريخية التي زيفت تجارب النبوات الرئيسية، وقد هدانا الله - سبحانه - إلى هذا النمط من المعرفة التماثلية عبر تنبيهنا إلى كيفية النظر إلى التماثل في سورة الغاشية حين ماثل بين هيكل الإبل وبنائية السموات والأرض: (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت. وإلى السّماء كيف رفعت. وإلى الجبال كيف نصبت. وإلى الأرض كيف سطحت) الغاشية: ١٧ - ٢٠، وكما شرحنا سابقاً.

لم تشر سورة الغاشية إلى هذه النتائج التماثلية بشكل مباشر، اكتفت بالإيحاء، فالمطلوب هو تحريك قوة الوعي الثلاثي لدى الإنسان، وهذا هو المنهج الإلهي في الترقي بالوعي البشري والتدريب على استخدام مقومات الإدراك حتى لا نكون كمن يسأل عن الأهلة فلا يتلقى إجابة سوى أنها مواقيت للناس والحج، فالعلم لا يؤتى لمجرد السؤال كما لا تؤتى البيوت من ظهورها، فلا بد من تحريك قوى الوعي لتتولد لدى الإنسان قابلية التفكير.

فالله - سبحانه - يحدد في سورة الغاشية مقدمات التفكير بالمماثلة بين بنائية السموات والأرض وهيكلية الابل، ثم يوحي بأن قدرات الإنسان الإدراكية قادرة على الفهم، فهم هذا الأمر وغيره، فإن تعمد الإنسان عدم الفهم، فليس على النبي سوى البلاغ: (فذكر إنما أنت مذكر. لست عليهم بمصيطر) الغاشية: ٢١ - ٢٢. وعليه، كان لنا أن نبحث في داخل النصوص القرآنية المكنونة والكريمة عن مماثلات مناسك الحج ووقائعها النبوية. فإذا كان خف الإبل يقابل سطح الأرض فما الذي يقابل سباعية الطواف أو رباعية البيت المحرم أو الطلوع إلى عرفات في نهاية اليوم التاسع من ذي الحجة؟

موسى وإحرام الحواس:

لا نجد مماثلاً لخلع النعلين وكشف الصدر وتعرية الرأس وحواسه سمعاً وبصراً، سوى ما كان عليه موقف موسى في ليلة الطور حين آنس ناراً تلتهب في شجرة مباركة نودي منها ليخلع نعليه ويصغي بحواسه للكلمات المقدسة:

(وهل أتاك حديث موسى. إذ رأى نارا فقال لأهله امكثوا إنّي آنست نارا لعلّي آتيكم منها بقبس أو أجد على النّار هدى. فلمّا أتاها نودي يا موسى. إنّي أنا ربّك فاخلع نعليك إنّك بالواد المقدّس طوى. وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى) طه: ٩ - ١٣.

الحاج يخلع نعليه، ويكشف عن الرأس بكامل حواس السمع، ويكشف عن الصدر حيث القلب، فكأنه يأتي حجه كما أتى موسى ربه ليلة الطور. ولا تقف تفاصيل المماثلة عند هذا الحد، فنحن نهرول كما هرول موسى من قبل حين تحولت عصاه إلى حية تسعى: (وألق عصاك فلمّا رآها تهتزّ كأنّها جانّ ولّى مدبرا ولم يعقّب يا موسى لا تخف إنّي لا يخاف لديّ المرسلون) النمل: ١٠. هكذا نعيد في مقدمة الحج إنتاج موقف من مواقف النبوة الموسوية، فنحن نصدق بكل الأنبياء ولا نفرق بين أحد منهم، ونأخذ بتراكم نبواتهم جميعاً وصولاً إلى النبوة المحمدية الخاتمة التي تستوعب كل تراثهم.

عبر المدخل الموسوي، إحراماً، يكمل الحاج استعداداته للتلقي عن ربه في الأيام المباركة، إذن، تشكل تجربة موسى في ليلة الطور شعائر نتمثلها ونعيد تمثيلها في إحرامنا وهرولتنا كمدخل حسي تطهري يتخذ وضع الإحرام كبداية للانتقال من الإيمان الحسي إلى الإسلام الغيبي الذي نتابع مناسكه عبر أيام الحج المبارك، فعلى المسلم حين يحرم ويكشف عن حواس الرأس والصدر من بعد خلع نعليه أن يدرك أنه ينتقل من طور إلى طور أرقى، أي من الإيمان عبر الحواس إلى الإيمان عبر الغيب. فالإسلام ليس مجرد دين خاتم زمنياً للديانات التي سبقته وإنما هو القمة التي تستوعب نهايات الأديان كلها والخلاصة المتطورة لها.

مماثلات سباعية الطواف (الاستخلاف الكوني للنبوة الخاتمة):

بعد أن شكلت مناسك الإحرام التي ماثلناها بالتجربة الموسوية المرتبطة بالأرض المقدسة والشعب المحدد بالتفضيل، مدخل التطهر الإيماني الحسي، سرعان ما ندخل مرحلة الطواف السباعي التي تطلق الإنسان من القيد الأرضي، قيد الارتباط بالشعب

المحدد والأرض المحددة، وتدفع به إلى مراقيه الكونية. فماذا تجسد سباعية الطواف ضمن الإشارات في النصوص القرآنية؟ وكيف يتسامى الحاج بهذه السباعية من المحلية المقدسة إلى الكونية المتسعة في رحاب الله؟!

تأتي الإشارة إلى السباعية مرتبطة بالسموات والأرض: (الله الّذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهنّ يتنزّل الأمر بينهنّ لتعلموا أنّ الله على كلّ شيء قدير وأنّ الله قد أحاط بكلّ شيء علماً) الطلاق: ١٢. فالسباعية إشارة إلى بنائية السموات والأرض، فالطواف من حول البيت سبعاً حين القدوم وسبعاً حين الوداع، إنما يماثل دوران هذه السباعية حول مركزية تخشع لها، وهكذا الإنسان يجسد بطوافه قيامه عن السموات والأرض بمهمة العرفان الكوني لله، هذا الكون الذي يتكون الإنسان من نسيجه، من كافة عناصره: (تسبّح له السّماوات السّبع والأرض ومن فيهنّ وإن من شيء إلا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنّه كان حليماً غفوراً) الإسراء: ٤٤. نعم، لا نفقه تسبيح السموات السبع والأرض ولكنا نجسده عملياً عبر الطواف السباعي الكوني.

ولكن ما هي صلة الإنسان بهذه الكونية؟ ولماذا نجسدها طوافاً؟ ذلك تحقيقاً لمبدأ الاستخلاف الإلهي للإنسان الصالح في الكون كله، فنحن نطوف عن أنفسنا وعما استخلفنا الله - سبحانه - فيه، وقد بيّن القرآن المكنون معنى من أدق معاني هذا الاستخلاف الكوني المرتبط بالنبوة الخاتمة والتي يرمز إليها الطواف الكوني في الأرض المحرمة من بعد المدخل التقديسي الذي عرضنا له.

إن كل سماء هي مثنى أرض تقابلها، كالذكر مثنى الأنثى، وكالشمس مثنى القمر، وكالنهار مثنى الليل، ولقد عرضنا لهذه المثنوية في سورة الشمس حين البحث في كيفية تكوين النفس الإنسانية عبر جدلية ثنائية كونية تمكنها من الاختيار، فجوراً وتقوى.

لقد أفاد صريح القرآن بأن الله - سبحانه - قد وهب محمداً حق الاستخلاف الكوني مع إضافة القرآن العظيم كمعادل معرفي موضوعي يتحقق له من خلاله الوعي بهذه الكونية كلها: (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم) الحجر: ٨٧. فتم الارتباط بين النبوة الخاتمة في الأرض المحرمة والاستخلاف الكوني، أما القول بأن السبع المثاني هي السور الطوال فقول مردود لأن السور الطوال يحتويها القرآن العظيم الذي ورد ذكره إلى جانب السبع المثاني. فقد جمع الله لمحمد ما بين الكتابين: الكوني الطبيعي الذي ما

فرط الله فيه من شيء والقرآن العظيم الذي يحتوي المعرفة الكونية كلها: (وما من دابّة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلاّ أمم أمثالكم ما فرّطنا في الكتاب من شيء ثمّ إلى ربّهم يحشرون) الأنعام: ٣٨.

سباعية الطواف هي تمثّلٌ في الحج للمكانة المحمدية الكونية الاستخلافية المتسامية، وارتباط بمبادئ الاستخلاف التي تضع الإنسان فوق الطبيعة، وفوق الرؤى المادية والوضعية. هنا تكون العلاقة بالله فوق التقديس وباتجاه التحريم الذي لا تخالطه شوائب التشبيه ولا الحلول ولا التجسد، إنها علاقة العبودية الكاملة بعالم الأمر الإلهي، وهذا من أصعب مراقي الحج، أو حده الفلسفي الأعلى، غير أن هناك حداً أدنى بمقدور الإنسان أن يتمثله وهو يمارس الطواف الكوني السباعي نفسه، فالطواف - مع سباعيته الكونية إنما يستدير بشكل شبه دائري حول بيت رباعي، أي أركان الكعبة المحرمة وخارج البناء الإسماعيلي، فمن أين نستمد معرفة ما وراء هذه الرباعية؟!

الخلة الإبراهيمية والمركز المكاني والجهات الأربع:

(ومن أحسن ديناً ممّن أسلم وجهه لله وهو محسن واتّبع ملّة إبراهيم حنيفاً واتّخذ الله إبراهيم خليلاً) النساء: ١٢٥، والخلّة صفة مكانية لا تشوبها معاني الحلول أو التجسد بقدر ما تتجه لمعنى الإحاطة بالكيان، ولهذا جاءت الآية التالية موجهة إلى هذا المعنى: (ولله ما في السموات وما في الأرض وكان الله بكل شيء محيطاً) ١٢٦.

لقد بدأت نبوة إبراهيم بالتأمل في المكان وظواهر الطبيعة بحثاً عن فاطر السموات والأرض ضمن الملكوت: (وكذلك نري إبراهيم ملكوت السّماوات والأرض وليكون من الموقنين. فلمّا جنّ عليه اللّيل رأى كوكباً قال هذا ربّي فلمّا أفل قال لا أحبّ الآفلين. فلمّا رأى القمر بازغاً قال هذا ربّي فلمّا أفل قال لئن لم يهدني ربّي لأكوننّ من القوم الضّالّين. فلمّا رأى الشّمس بازغة قال هذا ربّي هذا أكبر فلمّا أفلت قال يا قوم إنّي بريء ممّا تشركون. إنّي وجّهت وجهي للّذي فطر السّماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين) الأنعام: ٧٥ - ٧٩.

لم يتراجع إبراهيم عن عبادة هذه الظواهر الفلكية نتيجة احتجابها ضمن الدورة اليومية، فإبراهيم يدرك منذ صغره أن الشمس والقمر والكواكب تحتجب يومياً، ولكنه

تراجع عن عبادتها بالنظر إلى أفولها، والأفول في اللغة إنما يعني النقص في التكوين، فيكون امتناع إبراهيم عن تعبد تلك الظواهر الفلكية نتيجة الكسوف الذي ينقص الشمس والخسوف الذي ينقص القمر والطمس الذي يصيب النجوم، وقد سجل لنا التاريخ البابلي القديم، حيث نشأ إبراهيم في (أور) الكلدانيين كسوفاً للشمس بتاريخ ١٤ تموز/ يوليو عام ٢١٢٠ق.م. فما كان يغري إبراهيم لتعبدها هو (كمالها) الذي ارتد إلى نقص، ولهذا ربطت الآيات بين تعبد إبراهيم لهذه الظواهر وكونها (بازغة) وتكرر إيراد كونها بازغة.

لقد تحول إبراهيم من المفطورات الناقصة التكوين والمنظورة بالعين إلى الإله الفاطر وبالتالي الكامل لذاته وبذاته والمحيط والمهيمن على المفطورات المنظورة دون أن يكون منظوراً، فاستوجب التفكر الإبراهيمي منطق الهيمنة الإلهية كعلاقة بين الله والوجود، أي وصل إلى معنى الخلة نفسه الذي اتخذه الله له وعامله به.

أراد إبراهيم التعرف إلى معنى الإحاطة الإلهية بالمكان وعلى كيفيتها، فطلب من الله رؤية كيفية الإحياء للموات: (وإذ قال إبراهيم ربّ أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئنّ قلبي قال فخذ أربعة من الطَير فصرهنّ إليك ثمّ اجعل على كلّ جبل منهنّ جزءاً ثمّ ادعهنّ يأتينك سعياً واعلم أنّ الله عزيز حكيم) البقرة: ٢٦٠. وتتسق هذه التجربة مع منطق الإحاطة الإلهية نفسه بالمكان. غير أن الله - سبحانه - قد أضاف عناصر أخرى للتجربة، أولها: أن يكون عدد الطير أربعة، وثانيها: أن يوزع الطير المجذوذ على جبال أربعة تمثل الشرق والغرب والشمال والجنوب، وثالثها: أن يكون الداعي هو إبراهيم حيث تبعث الطيور وتتجه إليه، فإبراهيم يتحول هنا إلى (مركز) مكاني.

دعاء إبراهيم للطير من الأماكن الأربعة وهي في حال الموات لتأتينه سعياً، يماثل بلا شك أذان إبراهيم في الناس بالحج، وهو أذان غيبي وليس دعاء مسموعاً أو نداء يخترق الحواس، والناس يأتون كما أتت الطير من كل الجهات الأربع التي هي أقطار الأرض: (وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق) الحج: ٢٧. ثم خصص الله من بعد ذكر اسمه في الحج شكر الناس له على بهيمة الأنعام: (ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيّام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير. ثمّ ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطّوّفوا بالبيت العتيق) الحج: ٢٨ - ٢٩.

لازمت المكانية تفكير إبراهيم الذي اتخذه الله خليلاً في مبتدأ بحثه عن الله في الظواهر الفلكية، ثم لازمته في تجربة دعائه للطير من الجهات الأربع، وكذلك في أذانه الغيبي إلى أفئدة الناس لحج البيت والطواف من حول أركانه الأربعة، وكذلك لازمت هذه المكانية في إعادة إبراهيم وإسماعيل رفع القواعد من البيت، أي البناء على أساس كان موجوداً:

(وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربّنا تقبّل منّا إنّك أنت السّميع العليم) البقرة: ١٢٧.

وقد امتدت هذه الرؤية المكانية في تجربة إبراهيم النبوية إلى طلبه من الله توريث الإمامة لأبنائه، والأبناء كما نعلم ذرية من ظهر، والظهر جسد ومكان: (وإذ ابتلى إبراهيم ربّه بكلمات فأتمّهنّ قال إنّي جاعلك للنّاس إماماً قال ومن ذرّيّتي قال لا ينال عهدي الظّالمين) البقرة: ١٢٤. وكذلك طلبه المغفرة لأبيه: (قال أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم لئن لم تنته لارجمنّك واهجرني مليّاً. قال سلام عليك سأستغفر لك ربّي إنّه كان بي حفيّاً) مريم: ٤٦ - ٤٧. والأب هو المقدمة الجسدية للابن. فتجربة الخليل إبراهيم - كما هي صفته - تتجه نحو الرؤية المكانية حيث تيقن أن الله هو المحيط بالمكان والمبدع لصوره والفاطر لأشكاله.

هذا اليقين، ضمن هذه الرؤية المكانية، جعل إبراهيم ينشد الأمن في المكان، الأمن في البلدة وفي الطبيعة، الأمن في الرزق، عبر الانسجام بين الخالق وخلقه:

(وإذ جعلنا البيت مثابة للنّاس وأمنا واتّخذوا من مقام إبراهيم مصلّى وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهّرا بيتي للطّائفين والعاكفين والرّكّع السّجود. وإذ قال إبراهيم ربّ اجعل هذا بلداً آمناً وارزق أهله من الثّمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فأمتّعه قليلاً ثمّ أضطرّه إلى عذاب النّار وبئس المصير) البقرة: ١٢٥ - ١٢٦.

وبذلك ربط إبراهيم بين الأمن والإيمان في تجربة الإحاطة بالمكان، فأصبح إبراهيم الخليل رمزاً لعالم المشيئة الإلهية المباركة بما فيها من مفطورات وصور شتى، فكان لا بد أن تلخص التجربة الإبراهيمية في تقديم الشكر لله عن المكان وبمواصفات تتسق مع شكل المكان ودلالاته، ومن هنا تأصلت فكرة القربان الإبراهيمي لشكر الله على المكان بما يمثله من مظاهر المكان.

لقد ربط الله منذ البداية بين الأذان الإبراهيمي للحج وشكر الناس الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام: (ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيّام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير) الحج: ٢٨. فالقربان من بهيمة الأنعام المماثلة في هيكلها للمكان وكشكر على المكان الذي خلقنا الله فيه، وما صورة إسماعيل ذبيحاً في الرؤيا الإبراهيمية سوى التوضيح للعلاقة بين الإنسان والمكان الكوني المسخرله.

وقد جعل الله من (الإبل) أصلاً للقربان في الحج، وقد شرحنا تجسيد خلق الإبل للبنائية المكانية الكونية: (والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير فاذكروا اسم الله عليها صوافّ فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا القانع والمعترّ كذلك سخّرناها لكم لعلّكم تشكرون. لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التّقوى منكم كذلك سخّرها لكم لتكبّروا الله على ما هداكم وبشّر المحسنين) الحج: ٣٦ - ٣٧.

إن القربان هو الشكر على تسخير المكان ووافر النعم التي خلقت للإنسان، وليس من الضرورة أن تكون القرابين من الإبل أو البقر، فالإسلام دين تخفيف على الناس ورحمة بهم، غير أن المهم في الأمر هو تصحيح اعتقادنا بمعزل عن الموروث التوراتي حول حقيقة الرؤيا الإبراهيمية حتى لا يظن بأن الله سبحانه قد أراد من القربان شواء بشرياً على محرقة، وحتى لا يظن بأن الابن كان طفلاً يؤخذ إلى ساحة إعدامه، وحتى لا يقال بأن القربان هو مجرد إسالة الدماء على الأرض، إن القربان شكر على تسخير المكان، بمماثلات الأنعام، وضمن رؤيا عميقة لفعل المشيئة الإلهية التي باركت حياتنا، وتظل هذه القرينة منسكاً وعقيدة راسخة نؤديها لنعلم أن الله وحده هو مصدر حياتنا ومصدر هذا الكون المسخر لنا، فلا نشرك به شيئاً، ونكون له من الحنفاء.

وهبط نوح على عرفات ثم أفاض إلى المشعر الحرام:

قرينتان في آيات القرآن الكريم تربطان ما بين فلك نوح المشحون وجبل عرفات، وما بين قوم نوح والإفاضة من عرفات إلى المشعر الحرام.

القرينة الأولى هي دعاء نوح الذي أجراه الله على لسانه طالباً بالتخصيص (منزلة مباركة) يأوي إليها بفلكه المشحون: (فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك فقل الحمد للّه الّذي نجّانا من القوم الظّالمين. وقل ربّ أنزلني منزلاً مباركاً وأنت خير المنزلين) المؤمنون: ٢٨ - ٢٩. فالدعاء هنا أمر إلهي إلى نوح، لأن يطلب تخصيصاً منزلاً مباركاً

وليس مجرد مرفأ طبيعي، وفي الدعاء المأمور توجه إلى الله بأنه - سبحانه - خير المنزلين. فأين يكون الرسوّ إلا في منزلة مباركة من عند الله؟! وأين تكون هذه المنزلة سوى في البيت المبارك: (إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً وهدى للعالمين) آل عمران: ٩٦.

وحتى لا تمتد الشبهة إلى منازل أخرى مباركة في العالم كالأرض المقدسة مثلاً، فقد جاء الله - سبحانه - بقرينة أخرى تتجه إلى مكة تخصيصاً وذلك حين خاطب خاتم الأنبياء حول مناسك الحج حين أمره أن يفيض من عرفات بنفس الكيفية السابقة التي أفاض بها أناس آخرون من عرفات ذاتها: (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربّكم فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لمن الضّالّين. ثمّ أفيضوا من حيث أفاض النّاس واستغفروا الله إنّ الله غفور رحيم) البقرة: ١٩٨ - ١٩٩. فمن هم الناس الذين أفاضوا من قبل النبوة الخاتمة وأمرنا بأن نفيض كمثلهم؟ من هم إن لم يكونوا قوم نوح الذين أنزلهم الله منزلاً مباركاً في بيت نسبه إليه، وحرمه؟!

غير أننا سنأتي بقرينة أخرى أكثر تدقيقاً، وهي تختص بمماثلات توقيت وقوفنا في عرفات بتوقيت إقلاع فلك نوح ورسوه، فنحن نقف في عرفة في النصف الثاني من اليوم التاسع من ذي الحجة، فالنصف الثاني نهاية يوم، واليوم التاسع نهاية عقد. ونوح قد لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً، وسنحتسب هذه المماثلة بتوفيق الله.

أوضح لنا الله تعالى الفاصل الزمني في تجربة نوح باتخاذ القاعدة من السنوات والاستثناء من الأعوام: (ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فلبث فيهم ألف سنة إلاّ خمسين عاماً فأخذهم الطّوفان وهم ظالمون) العنكبوت: ١٤. فنحن هنا أمام ضرورة اكتشاف الفرق بين السنة والعام، ولماذا تكون القاعدة احتساباً بالسنة، والاستثناء بالعام؟

السنة في اللغة إنما تصدر عن تَسنّه الأشياء ارتباطاً بتأثير الشمس الطبيعي، ونجد الأمر واضحاً في خطاب الله سبحانه إلى الذي مر على قرية ميتة: (أو كالّذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها قال أنّى يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مئة عام ثمّ بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوماً أو بعض يوم قال بل لبثت مئة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنّه) البقرة: ٢٥٩.

السنة دلالة على الشهور الشمسية، أما العام فهو دلالة على الشهور القمرية، ونحن نعلم الفرق بينهما بموجب سورة الكهف: (ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعاً) الكهف: ٢٥. فكل ثلاثمائة سنة شمسية تعادلها ثلاثمائة وتسع سنوات قمرية، أي بزيادة ثلاث سنوات قمرية على كل مائة سنة شمسية.

نعود فنحتسب الأمر في تجربة نوح وبناء الفلك المشحون لنكتشف توقيت الوقوف في عرفات كقرينة دالة على ارتباط هذا المنسك بتلك التجربة النبوية. فنوح قد لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً، وتشير هذه العبارة إلى الحيز الزماني للدعوة بينهم، فقد بقي نوح بين قومه بعد الألف سنة إلا خمسين عاماً، ولكنه لم يبق بينهم داعياً لهم إلى الله. فقد أنبأه الله بأنه لن يؤمن له إلا من قد آمن، ثم أمره ببناء الفلك المشحون، فظل يبنيه في الخمسين عاماً: (وأوحي إلى نوح أنّه لن يؤمن من قومك إلاّ من قد آمن فلا تبتئس بما كانواْ يفعلون. واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الّذين ظلموا إنّهم مغرقون. ويصنع الفلك وكلّما مرّ عليه ملأ من قومه سخروا منه قال إن تسخروا منّا فإنّا نسخر منكم كما تسخرون) هود: ٣٦ - ٣٨.

الخمسون عاماً المستثناة من الألف سنة والموصوفة أو المنسوبة إلى العام في مقابل السنة استثناء لها، إنما تعادل في حساب السنوات ثماني وأربعين سنة ونصف السنة فلا يتبقى من تمام الألف سنة إلا سنة ونصف. فنوح قد أقلع بفلكه في نهاية الألف وقبل تمامه بسنة ونصف وهذا هو عين التوقيت حيث يتم وقوفنا بعرفات في نهاية اليوم التاسع من ذي الحجة وقبل الدخول في بداية اليوم العاشر وبعد جمع وقصر صلاتي الظهر والعصر. وفي نهاية هذا التوقيت نزل قوم نوح من على الفلك ثم أفاضوا من مرتفع عرفات باتجاه المشعر الحرام، وهكذا أمرنا من بعدهم: (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) وهبط نوح وقومه طبقاً لذلك الدعاء، (المنزلة المباركة) فليس سواهم من سبق بالإفاضة ومن سبق إلى المنزلة المباركة.

هذه تجربة نبوية أخرى نجسدها في مناسك حجنا، وليست العبرة هنا لمجرد المماثلة في التوقيت الزماني وإنما العبرة في أن نلتفت إلى مفهوم الزمان وكماله في الوحي القرآني عبر تجربة نوح، كما سبق وأن التفتنا إلى مفهوم المكان وتمامه في تجربة إبراهيم، فبتفهم بعدي الزمان والمكان نصل إلى أرقى ما كتبه الله لنا في فهم مكنون

القرآن، فلا نمر عبثاً أمام آية تقول إن ليلة القدر خير من ألف شهر: (إنّا أنزلناه في ليلة القدر. وما أدراك ما ليلة القدر. ليلة القدر خير من ألف شهر. تنزّل الملائكة والرّوح فيها بإذن ربّهم من كلّ أمر. سلام هي حتّى مطلع الفجر) سورة القدر: ١ - ٥.

فنعلم أن ليلة القدر إنما تمتد في عمر الزمن لتحتوي ألف شهر من ألف سنة قمرية تأتي بعدها، فليلة القدر خير من ألف شهر يماثل شهرها من كل سنة، ثم يكون علينا أن نبحث في سر هذا التوقيت. فإذا كان عام ليلة التنزيل المباركة هو (٦١٠م)، فإن الألف سنة شمسية إنما تنتهي في عام (١٦١٠م)، فإذا انقضت السنوات الشمسية لتتطابق مع القمرية تكون نهاية الألف عام هي (١٥٨٠م)، فماذا حدث للإسلام وللمسلمين في هذا التوقيت بالذات؟

وبسر التوقيت هذا نفهم لماذا خاطب الله موسى بقوله في ليلة الطور (ثم جئت على قدر ياموسى)، فهذه خلاصة توقيت زماني مقدر بدأ بميلاد موسى واستوعب تجربته كلها: (إذ أوحينا إلى أمّك ما يوحى. أن اقذفيه في التّابوت فاقذفيه في اليمّ فليلقه اليمّ بالسّاحل يأخذه عدوّ لي وعدوّ له وألقيت عليك محبّة منّي ولتصنع على عيني. إذ تمشي أختك فتقول هل أدلّكم على من يكفله فرجعناك إلى أمّك كي تقرّ عينها ولا تحزن وقتلت نفسا فنجّيناك من الغمّ وفتنّاك فتوناً فلبثت سنين في أهل مدين ثمّ جئت على قدر يا موسى) طه: ٣٨ - ٤٠.

إذن ليس عبثاً ميقاتنا في عرفات نوح، وليس عبثاً أن قرر الله ميقات الشهور الحرم فلا نتجاوزها بالنسيء، وليس عبثاً تقدير الصلوات ميقاتاً، فلا تكون ركعتا الفجر إلا حين الفلق بين أبيض وأسود، ولا تكون ثلاثية الغروب إلا حين امتزاج الشفق حمرة وبياضاً وسواداً، فالفجر انفلاق ثنائي، والغروب تركيب ثلاثي في الشفق، أما الغسق فليل مسدل، وفي النهار حكمة ومواقيت، فليس من عبث في التوقيت، وهذه أبواب حديث يطول بها المقام.

والبيت المحرم هو قصي المسجد الأقصى (قول في السيد المسيح):

وقبل أن نختتم نماذج التجارب النبوية، لا نود أن نفاجيء العالم المسيحي كثيراً بالقول إن المسجد الأقصى هو في النسبة الجغرافية أقصى الكعبة المحرمة، وبالتالي تكون الكعبة المحرمة هي أقصى المسجد الأقصى، فكيف نفهم إذن معاني هذه الآيات في

سورة مريم:

(واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقيّاً. فاتّخذت من دونهم حجاباً فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها بشراً سويّاً. قالت إنّي أعوذ بالرّحمن منك إن كنت تقيّاً. قال إنّما أنا رسول ربّك لأهب لك غلاماً زكيّاً. قالت أنّى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أك بغيّاً. قال كذلك قال ربّك هو عليّ هيّن ولنجعله آية للنّاس ورحمة منّا وكان أمراً مقضيّاً. فحملته فانتبذت به مكاناً قصيّاً. فأجاءها المخاض إلى جذع النّخلة قالت يا ليتني متّ قبل هذا وكنت نسياً منسيّاً) مريم: ١٦ - ٢٣.

في وقائع ميلاد السيد المسيح، نجد أن أمه قد انتبذت مكاناً شرقياً لتخلو إلى العبادة حيث احتجبت في هذا المكان شرق القدس أو الناصرة أو حيثما كانت في الأرض المقدسة، ولكنها بعد حملها المبارك لعيسى انتبذت به مكاناً قصياً، ونسبة القياس الجغرافي ما ورد في سورة الإسراء: (سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى) الإسراء: ١. فلا يكون منتبذ مريم القصي من القدس وما حولها إلا البيت المبارك في مكة حيث تأوي بابنها، الابن المولود تحت النخيل حيث تساقط عليها الرطب الجني، ثم من بعد ذلك جاءت به قومها تحمله حيث بادرهم بالقول: (إني عبد الله آتني الكتاب وجعلني نبياً وجعلني مباركاً أين ما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً) مريم: ٣١.

فقرآننا ينفي ميلاد المسيح في مزود للأبقار، ويشير إلى إيوائه إلى مرتفع جبلي تحته ماء وواد: (وجعلنا ابن مريم وأمّه آية وآويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين) المؤمنون: ٥٠، فهنا إشارة إلى إيواء وحماية، وجبال مكة قرار ومعين ماء، فحتى الخليل إبراهيم لم يشك من قلة الماء كما توهم البعض وإنما شكا من عدم صلاحية الوادي للاستزراع، وطلب من الله الثمار التي يؤتى بها جاهزة إلى هذا الوادي: (ربّنا إنّي أسكنت من ذرّيّتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرّم ربّنا ليقيموا الصّلاة فاجعل أفئدة من النّاس تهوي إليهم وارزقهم من الثّمرات لعلّهم يشكرون) إبراهيم: ٣٧.

إن ما نصححه بالقرآن الكريم والمكنون من وقائع حياة الأنبياء من شأنه أن يمجد هذا القرآن المهيمن على الكتب كلها وأن يدفع الناس كافة إلى إعادة قراءته، فحتى التاريخ المسيحي يعاني إشكالية البحث في حياة المسيح بين ميلاده ونشأته وإعلانه النبوة

في عمر الثلاثين، أما القول بأنه قد أوى وأمه إلى أرض مصر، حيث لا ربوة ولا قرار، وبناء على نصيحة ملوك حضروا ميلاده وسجدوا له وقدموا له الهدايا، فإننا نتساءل لماذا لم يستضفه هؤلاء الملوك إلى أرضهم؟!

إن أمامنا المشوار الطويل لإعادة كتابة تاريخ الأنبياء الحقيقي بمعزل عن خرافية الموروث اليهودي وأسطورية الكتابات التلمودية. فاليهود تعمدوا تزييف الوقائع الدينية والحقائق النبوية بهدف تضليل البشرية كلها وقطع صلتها بالله، وذلك ظناً منهم بأن وجه الله الكريم يخلو لهم إن هم باعدوا بين الله والناس، تماماً كما فعل أسلافهم بيوسف حين أرادوا قتله ليخلو لهم وجه أبيهم يعقوب: (إذ قالوا ليوسف وأخوه أحبَ إلى أبينا منّا ونحن عصبة إنّ أبانا لفي ضلال مبين. اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضاً يخل لكم وجه أبيكم وتكونوا من بعده قوماً صالحين) يوسف: ٨ - ٩.

فاليهود لا يستسيغون صلة لله بغيرهم من البشر، ويستكبرون أن تكون النبوة الخاتمة المهيمنة على كافة النبوّات هي نبوة محمد، بالرغم من أن الله قد أخبرهم به وبعيسى حين رجف بهم الجبل بعد عبادتهم العجل: (واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا فلمّا أخذتهم الرّجفة قال ربّ لو شئت أهلكتهم من قبل وإيّاي أتهلكنا بما فعل السّفهاء منّا إن هي إلاّ فتنتك تضلّ بها من تشاء وتهدي من تشاء أنت وليّنا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين. واكتب لنا في هذه الدّنيا حسنة وفي الآخرة إنّا هدنا إليك قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كلّ شيء فسأكتبها للّذين يتّقون ويؤتون الزّكاة والّذين هم بآياتنا يؤمنون. الّذين يتّبعون الرّسول النّبيّ الأمّيّ الّذي يجدونه مكتوباً عندهم في التّوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحلّ لهم الطّيّبات ويحرّم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال الّتي كانت عليهم فالّذين آمنوا به وعزّروه ونصروه واتّبعوا النّور الّذي أنزل معه أولئك هم المفلحون. قل يا أيّها النّاس إنّي رسول الله إليكم جميعاً الّذي له ملك السّماوات والأرض لا إله إلاّ هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النّبيّ الأمّيّ الّذي يؤمن بالله وكلماته واتّبعوه لعلّكم تهتدون) الأعراف: ١٥٥ - ١٥٨.

لهذا كفروا بما عرفوا، وزادوا إلى كفرهم تزييفهم لآيات الله: (ولمّا جاءهم كتاب من عند الله مصدّق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الّذين كفروا فلمّا جاءهم ما

عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين. بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغياً أن ينزّل الله من فضله على من يشاء من عباده فباؤوا بغضب على غضب وللكافرين عذاب مهين) البقرة: ٨٩ - ٩٠.

لقد ظل اليهود على طباع أسلافهم من أخوة يوسف، فأنكروا ما عرفوا من الحق: (الّذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإنّ فريقاً منهم ليكتمون الحقّ وهم يعلمون) البقرة: ١٤٦. وخطورتهم أنهم يشكلون مرجع البشرية على مستوى خلفيات قصص الأنبياء وأحكام الدين ويعرفون كيفية التغلغل في المرجعيات التاريخية الدينية وتزييف معاني النصوص، كل ذلك ظناً منهم أن يخلو لهم وجه الله دون الناس.

فالمهمة أمامنا كبيرة لإعادة استكشاف وقائع وحياة الأنبياء بمعزل عن التزييف اليهودي، وإعادة اكتشاف حقائق معاني النبوة المحمدية الخاتمة، وإعادة اكتشاف وقائع وحيّاة الأنبياء بمعزل عن التزييف اليهودي، وإعادة اكتشاف حقائق معاني النبوة المحمدية الخاتمة، وإعادة اكتشاف هيمنة القرآن على سائر الكتب، ومن خلال هذه الجهد تصحح المفاهيم الدينية كافة التي ألبست لبوساً غير لبوسها فحيدت كثيراً من الناس عن الأخذ بالدين الصحيح.

إن حديثنا عن مناسك الحج الإسلامي كجماع لتجارب النبوّات كافة مع تصحيح الخلفيات والموروثات عبر منهج الجمع بين القراءتين، وقوة الوعي الثلاثي، والتزام مبدأ الحرية كحالة الطير في جو السماء، كل هذا مقدمة على طريق نستأذن الله فيه، ونطلب قوة أمره المنزه، وإرادته المقدسة، ومشيئته المباركة.

ولا تعصب في هذا الطريق الكوني

ونحن في هذا الطريق، وأمام البحث في تجارب النبوّات وتصحيح وقائعها، لا نتعصب قط لما يظنه البعض حالة تاريخية خاصة بنا، فالعصبية تسقط عنا في اللحظة التي نكتشف فيها أننا محصلة كل النبوّات في شكل النبوة المحمدية الخاتمة، فنعالج كل نبوة كإرث لنا بلا تمييز وبلا تفريق: (آمن الرّسول بما أنزل إليه من ربّه والمؤمنون كلّ آمن بالله وملآئكته وكتبه ورسله لا نفرّق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربّنا وإليك المصير) البقرة: ٢٨٥.

هذه هي معاني مناسكنا كما نفهمها، تجسيداً لتجارب النبوّات كافة. وقيمة هذه

التجارب أنها تحمل في طياتها الحلول الجذرية لمشكلات الوجود الإنساني بوصف هذا الإنسان كائناً مؤهلاً للتعالي على الطبيعة بأشكالها المادية الدنيا، والتي تجسدها الفلسفات الوضعية المختلفة بأشكالها التقليدية التاريخية منذ عهود الوثنيات البائدة أو بأشكالها المعاصرة التي التحفت رداء المادية الجدلية أو النفعية البراجماتية أو الوجودية العبثية والتي تنتهي جميعاً إلى إيجاد علاقة ثنائية بين الإنسان والطبيعة بمعزل عن علاقة الإنسان الكونية بفاطره. ففي العلاقة الأخيرة يكمن فقط شرط التعالي الإنساني الذي يؤهله للخلافة في الأرض وفق منهج الحق: (وما خلقنا السّماوات والأرض وما بينهما لاعبين. ما خلقناهما إلا بالحقّ ولكنّ أكثرهم لا يعلمون) الدخان: ٣٩. وما تجارب النبوّات المختلفة إلا تبيان لمنهج الحق الذي خُلق من أجله الخلق، وبه يرتبط شرط السلام بين الذوات البشرية من جهة وبين البشر والطبيعة من جهة أخرى.

لم تكن تجارب النبوّات تسعى لتقرير لاهوت غيبي تستعيض به عن مشكلات الحياة العملية، أو تفسر به ظواهر الوجود المستعصية تفسيراً خرافياً أسطورياً، فبالتعمق في هذه التجارب نجد أنها تحتوي فلسفة المكان وفق منطق المشيئة الإلهية المباركة كما عبر عنها الخليل إبراهيم وانتهت بمفهوم الطواف من حول البيت المحرم وتقديم القربان. كما أنها تحتوي فلسفة الزمان عبر ذلك الفلك المغلق المشحون المندفع بين عيون الأرض المتفجرة وبوابات السماء المنهمرة وبداخله ثمانية من كل نوع، فمن كل زوجين اثنان، وهكذا كان الرسو كميقاتنا في عرفات، في النصف الأخير من القرن الأخير، كمالاً في الزمان ككمال الخلَة الإبراهيمية في المكان. كما أن هذه التجارب تحتوي فلسفة الإرادة الإلهية المقدسة المرتبطة بالهيمنة على حواس الإنسان وظواهر الطبيعة، تسخيراً فوق القانون المادي وفق منطق العهد المقدس. وتحتوي التجارب في خلاصتها الخلافة الكونية على السبع المثاني بالقرآن العظيم. وذلك من عالم الأمر الإلهي. ولا ننسى إيواء عيسى وأمه إلى الربوة ذات القرار والمعين.

لقد أودع الله - سبحانه - هذه المعاني كافة في مناسكنا من أجل ترقية الإنسان ليحتل موقعه الكوني بما هو فوق منطق الثنائية المادية بين الإنسان والطبيعة، أي الثنائية المدمرة للإنسان والكون معاً، ولو أفردنا لتجارب هذه النبوّات أبوابها لما كفانا مؤتمر إثر مؤتمر، فكل نبوّة ظنها الناس سالفة تحمل إجابة جذرية عن مشكلة إنسانية راهنة، ولا يزال

القرآن كريماً ليعطي، ومكنوناً ليتكشف، ومجيداً لا يبلى، وما اغترفنا منه غير غرفة: (قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي ولو جئنا بمثله مدداً) الكهف: ١٠٩، ونردد القول الإلهي الكريم مع الآية الكريمة: (ولو أنّما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمدّه من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إنّ الله عزيز حكيم) لقمان: ٢٧.

وكلمات الله هذه تدفعنا لأن نحمل القرآن الكريم والمكنون والمجيد حملاً قوياً، أن نأخذه بقوة، فلا يكون مثلنا كمن سبقنا: (مثل الّذين حمّلوا التّوراة ثمّ لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً بئس مثل القوم الّذين كذّبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظّالمين) الجمعة: ٥.

الجزء الثالث

الفصل الأول

مقدمات على طريق العالمية الاسلامية الثانية

الفصل الثاني

نظرة الى الواقع المعاصر

الفصل الثالث

المنهج القرآني والحيوية الحضارية

الفصل الرابع

المنهج والعالمية الاسلامية الثانية

الفصل الأول

مقدمات على طريق العالمية الثانية

في طريقنا القدري إلى العالمية الجديدة يبدو دور المفكرين العرب متواضعاً إلى حدود كبيرة، متواضعاً على مستوى مناهجهم الفكرية وعلى مستوى طموحاتهم القومية. والقضية أكبر من ذلك وأعقد، فعلاقتنا بأوضاع أمّتنا بمعناها الحضاري هي علاقتنا بأُمّة لها شأنها العالمي في مرحلة تاريخية سبقت، ولها دورها في حضارة عالمية بديلة وبمنهج كوني. فمستوى فكرنا يجب أن يأتي منذ البداية عالميّاً وكونيّاً كما هو القرآن في شموليته.

خلافاً لذلك نجد المثقف العربي وقد اعتصرته الأزمات المتلاحقة يسعى بمنطق سطحي لنقد الخصائص التكوينية للشخصية العربية ويتهمها في فكرها وسلوكيتها الاجتماعية والحضارية. هذا صحيح إلى حدود كبيرة. ولكن ضمن أي منهج نطرح هذه التصورات وكيف نصل لفهم أبعاد أزماتنا الوجودية وكيف نتخطّاها؟

إنني لستُ من أنصار الارتداد على الذّات كما يفعل البعض من مثقفينا وشعرائنا، إذ أني أرى بوضوح الإمكانات الهائلة التي تختزنها هذه الأمّة في أعماقها وهي إمكانات تمضي لأبعد من سيطرة الروح الفردي التي ارتدَتْ إليها أمّتُنا على نحو ما في لحظات انحطاطها ولكن ليس على النحو المغرق الذي عبر عنه الأستاذ «الجمالي». وإني لأرى حماية الله تتابع تاريخ هذه الأمة منذ ابتعاث مقدمتها من العمق الصحراوي في وسط الجزيرة العربية وإلى أن هيمنت على سطح الحضارات التقليدية.

إن نظرة تاريخية لتماوجات الشعوب وتداخلها في هذا الممر الآسيوي الإفريقي توضح لنا أنه ما من حضارة كانت قادرة على الاستمرار والبقاء. فنفقة الحياة في هذه المنطقة هي أكبر مما تطيقه الحضارات، مع ذلك لم تبق الحضارة الإسلامية فقط بل بقيت وتعرّبت وأصبح لها مراكز شدّ تاريخي متناوبة من خلافة المدينة إلى خلافة دمشق إلى خلافة بغداد وإلى مركزية مصر وشمال إفريقيا وتركيا.

ويضاف إلى ذلك أن الخطر على الحضارة العربية الإسلامية قد جاء بطبيعة التحدّي

أكبر من الخطر الذي واجهته الحضارات الأخرى، فالشرق الآسيوي يثور في وجوهنا منذ زمان ويجتاحنا بكل ما ترعرع في سهوله من تدفق بشري، والغرب يتغلغل شمالاً فينا وشرقاً حتى يركز أعلامه في قلاع فلسطين. واليهودية العالمية التي سكنت الأرض تستخدم كلَّ حيلها وكل ما تعطيها مناهج الأرض الوضعية لنسفنا من الخارج والداخل.

ومع ذلك كلّه نبقى. وحين يحكم العالم تطويقنا وتأتي كل فئة حاملة لقائمة الحساب الحضاري الطويل ضدّنا يتحرك الغيب كما كان لنا وبنا طوال تاريخنا ليتصدى وبنفس أسلوب الإنجاز الإلهي غير المباشر الذي هو أساس تجربتنا. يتفجر النفط ونسبح في بركته وإن كنا لم نعرف بعد حكمة وجوده وحكمة التقدير الزمني في خروجه. فليس في منهجنا مصادفة جيولوجية وليس في منهجنا مصادفة زمانية: (الّذي له ملك السّماوات والأرض ولم يتّخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك وخلق كلَّ شيء فقدّره تقديراً) الفرقان: ٢. وكل شيء لا ينزله الله إلا بقدر معلوم: (وإن من شيء إلاّ عندنا خزائنه وما ننزّله إلاّ بقدر معلوم) الحجر: ٢١.

وكانت تجربة «موسى» واضحة في التوقيت.. حين ورد ماء مدين كان ذلك بتوقيت اللقاء بالبنتين، وحين ساقه الله وزميله إلى القرية بتوقيت يتزامن وانقضاض الحائط.. ثم بعد ذلك كله (إذ تمشي أختك فتقول هل أدلّكم على من يكفله فرجعناك إلى أمّك كي تقرَّ عينها ولا تحزن وقتلت نفساً فنجّيناك من الغمّ وفتنّاك فتوناً فلبثت سنين في أهل مدين ثمّ جئت على قدر يا موسى) طه: ٤٠.

غائية الحركة التاريخية:

ليس ثمة مصادفة في الكون وليس ثمة حادث عرضي، لكل موضعه وتقديره وحكمته فالكون كله آية واحدة متماسكة النسق والتكوين والذي لا يرى الأمور إلاّ في عوارضها ومصادفتها يغيب عنه المنهج الإلهي في الحركة الكونية ولا يستطيع بالتالي أن ينفذ إلى علاقات الأمور.

لم يكن الاتساع الجغرافي الذي وجدت فيه القبائل العربية نفسها حال الخروج عبثاً.. ولم يكن استمرار وجود هذه الأمة رغماً عن التحدي التاريخي والحضاري الهائل عبثاً، ولم تكن سيطرة هذه الأمّة بحكم موقعها على مداخل العالم التقليدية ومخارجه بين

أوروبا وآسيا وإفريقيا عبثاً، ولم يكن توحد الحضارات العريقة باللسان العربي عبثاً، وأخيراً لم يكن انفجار النفط بهذه البلايين عبثاً: (وما خلقنا السّماوات والأرض وما بينهما لاعبين. ما خلقناهما إلا بالحقّ ولكنّ أكثرهم لا يعلمون) الدخان: ٣٨ - ٣٩.

هكذا يدفعنا الله للانتقال من فكر المصادفة إلى فكر التعليل المنطقي للعلاقات بين الظواهر والأشياء. إنه انتقال حضاري أمرنا الله به قبل (١٤٠٠) عام من حالة الفهم الفوضوي لوجود الأشياء وعلاقاتها إلى فهم منظّم لعلاقات الحركة وناظمها. فالناظم لحركة الظواهر موجود وهي تحمل ضمناً حكمة وجودها ولا يبقى بعد ذلك إلاّ الحالة العقلية التي تستجيب للتقدير الإلهي وتتابع حكمته في إيجاد الأشياء وعلاقاتها.

إن العلم يساعد على تنظيم العقل وهذا هو مضمون القراءة الثانية: (إقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم) العلق: ٣ - ٥. أما الجهل فإنه يغفل عن طبائع الأشياء وعلاقاتها الموضوعية ببعضها فلا يرى في الظواهر الطبيعية وفي الحياة الكونية إلا دلالات مجزّأة دون محتوى جمعي. أو لا نرى أولئك الذين يقرعون الطبول حين تنكسف الشمس... إن مارداً جنيّاً قد قبض باطنها الساطع بلا شك... أو أُولئك الذين يهوون بالسياط على جسد واهن لأن الشيطان قد تلبسه.

القول بالمصادفات هو من بقايا الفكر الإحيائي المتخلّف ويرتبط بالوعي المفهومي لتلك المرحلة. أمّا منهجنا القرآني الكوني فقد جاء من أول يوم فهدم كلّ أساس لفكر المصادفات ودفعنا بالحكمة لرؤية التقدير الإلهي في مسار الحركة على مستوى التاريخ والظواهر الطبيعية والحياة اليومية. إننا نفكر في الأمر إذا تأخر التاكسي أو جاء قبل موعده.

غير أن العلماء أنفسهم الذين أسهموا في التنظيم الموضوعي للعقل وقادوه لبحث خصائص التكوين في الظاهرة الطبيعية وحللوا جدلية التفاعل بمنطقيات ومناهج مختلفة لم يسلموا من تأثرهم النفسي والمسلكي بالمفهوم الفوضوي.. خذوا عملية اكتشاف البنسلين... قد يئس المكتشف من تجاربه المختبرية وارتحل لإجازة يستجمّ فيها وقد فتكت الأوبئة بالملايين في الحرب العالمية الأولى. وحين عاد لمختبره وجد أجزاء من الخبز التجريبي لم تتعفن فاكتشف البنسلين وكان الأمر في تقدير ذلك العالم (مصادفة جيدة). فكيف استقام (علمياً) مفهوم ذلك العالم الطبيعي عن الحركة في الطبيعة مع مفهوم المصادفة الفوضوي الذي أدّى به لإحراز النجاح في تجاربه؟

و«أرشميدس» حين قادته خطاه إلى المسبح المريح وقد فقد كل أمل في حلّ معضلته فطفا جسده على الماء فانتشل نفسه ثم صرخ: وجدتها وجدتها! فكيف يستقيم له مفهوم المصادفة في حمام مريح ولا يستقيم له نفس المفهوم وهو يحدّد رياضياً قانون العلاقة الحسابية بين الكتلة والحجم؟

و«نيوتن» سقطت تفاحة على رأسه فتفاعل مع ذلك الحدث.. لماذا تسقط الأشياء؟ فانتهى ذهنيّاً إلى الآلية الكونية، فهل كان ذلك الحدث بإشراقاته مجرد مصادفة وقد نفى «نيوتن» مفهومية المصادفة عمليّاً على مستوى حركة الأجرام الفلكيّة؟

فلو لم يكن ثمة فعل تقديري ضابط لهذه الأحداث في حياة الناس فليس ثمة مبرر لفهم الظواهر وعلاقاتها وحركتها وتوقيت سيرها فهماً علميّاً يقوم موضوعيًا على نفي المصادفات الفوضوية. أقول هذا علماً بالفارق الكبير بين الوسائل التي نتمكن بها من ضبط (ملابسات الصدفة) في حركة الظواهر الطبيعية والوسائل التي نضبط بها فعل الصدفة على مستوى التاريخ البشري وحركته ومتقابلاته.

ترجع المسألة هنا ليس لمجرد الفارق في الوسائل وإمكانيات التحليل الموثوق، بل ترجع إلى فارق في المفهومية نفسها، على الأقل إذا لم نكن ندرك علميّاً المعاني التي تنفي المصادفة الفوضوية عن مجمل الحركة وظواهرها من تكوين جغرافي سياسي للشعوب مثلاً فلا يعني هذا أن نسلك تجاه ظواهر التاريخ والحركة البشرية سلوكاً فوضويّاً بدائيّاً.

بذلك وعلى هذا المستوى - يتماثل أكبر عالم طبيعي في قرننا المعاصر مع مفهومية أكثر الناس تخلفاً في العصور الماضية. والفارق الوحيد بين الرجلين: أنّ البدائي الفوضوي لا تظهر له العلاقات الموضوعية في (كل الحركة) فيستنتج لتعامله معها مفهوماً خرافيّاً أسطوريّاً في الوقت الذي تظهر فيه العلاقات الموضوعية الناظمة للحركة للعالم المعاصر على مستوى الظاهرة الطبيعية فقط ويصل تبعاً لذلك إلى القمر. ويطبق نتائج ذلك بالتعميم على حالات سيكولوجية واجتماعية واقتصاديّة معينة دون أن يصل به تفكيره إلى الامتداد بهذا المفهوم نفسه (أي لا مصادفة) على مستوى الحياة الكونية كلّها - كما فعل القرآن في منهجيته - فيبتدىء بأصغر التفاصيل وينتهي إلى أكبر الكليّات. بل إن بعضهم لا زال يتساءل بعد هل وجد الكون نفسه مصادفة؟! وهكذا فعلماء اليوم لا يستطيعون فهم علاقات

الحركة إلا ضمن ما يقع في حيز التشخيص الموضعي بأساليب الجزم العلمي.

وحتى حين نتقدم مع منعكسات العلوم الوضعية على الفلسفة الإنسانية ونصِل إلى ذلك النوع من الفلسفات المادية الجدلية في محاولتها إيجاد مفهوم أوضح على مستوى الحركة التاريخية فإننا لا نكون قد وصلنا معها إلى فهم حكمة الحركة وعلاقاتها كونياً بقدر ما نصل معها إلى ظاهر التفسير السطحي لسياق جزئي لإطار محدد من الحياة البشرية. هكذا جاءت تجربة «كارل ماركس» في صياغته مبادئ عالمية للحركة التاريخية لم تكن في جوهرها بأكثر من خصائص التناقضات للمجتمع الأوروبي. وفعل «ابن خلدون» نفس الأمر على مستوى التاريخ العربي مع الفارق الفلسفي بين الرجلين.

أما الفارق بيننا وبينهم أي بين المنهج القرآني لفهم مدلولات الحركة وبين المنهج الماركسي فيكمن في طبيعة فهمنا للظواهر الطبيعية كظواهر ذات محتوى إنساني كوني في إطار مقوماتها الطبيعية. وأن العلاقة الكلّية التي تربط ما بين مجموعة الظواهر في سياق الحركة العامة هي علاقة كونية وليست بشرية فقط وإنها لا تقبل منطق المصادفة ولكن التقدير الإلهي الذي ينفذ إلى كل التفاصيل في حياة الشعوب من خصوصية موقعها إلى تركيبها واتجاهات حركتها.

بمعنى آخر أكثر وضوحاً نقول إن المنهج القرآني يأخذ بالغائيّة ولكن خلافاً لمنطق الفلاسفة الغائيين، فإننا لا نقول بالغاية المسبقة كوسيلة تحكم مسار الحركة العامة وتتجه إليها جبريّاً. إذن لقُيِّد الفعل الإلهي بجبرية الموضعية. ولكننا نقول بالغائية فقط على مستوى النتائج. أي إننا نراها ماثلة ثم نعالج غائيتها. فهناك حرية في الحركة المادية غير أنها ليست حرية ذاتية تتجه بها الحركة إلى نتائج فوضوية، ولكنها حرية التشكل على مستوى نتائج ليست خاضعة بالضرورة لسياق واحد منذ البداية. وهنا يأتي فعل الله الغيبي في الحركة الطبيعية والتاريخ البشري. فالله يعطي الحركة نتائج ليست بالضرورة هي نتائج منطقها التكويني. وهذا المفهوم القرآني يتضح بمعالجته على المستوى الكوني وليس على المستوى الموضعي الضيق المجال.

فالله في أمره الغيبي لظواهر الطبيعة في مصر بعكس التسخير جعل نفس الأرض المصرية تنتج الضفادع والقمل ولم تكن تنتج ذلك من قبل بعثة «موسى». هذا يعني بالنسبة لنا أن النتيجة الماثلة في الحركة هي التي تعطيها مفهوماً غائياً وليس التشخيص المسبق

لاحتمالات غائية.

وقد اتضح للجدلية المادية نفسها على مستوى التطبيق التاريخي أنها لم تحصل على النتائج الغائية المتوقعة بعد تحليل وتشخيص بدا صحيحاً في حساباته الاجتماعية والتاريخية... فالوحدة الاشتراكية الدولية تنقسم على نفسها بالرغم من عبورها مرحلة التناقض الأساسي ضدّ علاقات الإنتاج الطبقية في الداخل وتحديد علاقاتها مع قوى الإمبريالية في الخارج. كذلك لم تعمد قوى العمال في البلاد الصناعية إلى حسم التناقضات في علاقات الإنتاج لمصلحتها في بلدان كثيرة في العالم المتقدِم وذلك بعد استقلال المستعمرات واتساع قاعدة التصنيع.

حسابات الجدلية المادية كانت معقولة في أوقات طرحها فهي نوع من إبصار المستقبل بحسابات الحاضر وضمن منهج متطور لعلم السببية. غير أن الذي فات الجدلية المادية أن كل ظاهرة تتعامل معها هي ذات عمق كوني ولها امتدادها النهائي إلى عالم الغيب الذي يشكل النتائج. ليس ارتباطاً بمقدماتها الجدلية ولكن تقديراً بالحكمة لما يجب أن تكون عليه النتائج. وغالباً ما تأتي هذه النتائج لتوضح الغائية في التسخير لما يريد أن يوفق الله أو ضدَ التسخير لما لا يريد أن يوفق (والَّذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظّمآن ماء حتّى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفّاه حسابه والله سريع الحساب) النور: ٣٩.. وكذلك: (مثل الّذين كفروا بربّهم أعمالهم كرماد اشتدّت به الرّيح في يوم عاصف لا يقدرون ممّا كسبوا على شيء ذلك هو الضّلال البعيد) إبراهيم: ١٨.

وفي الحالتين الغائيتين فإن فعل الله لا يأتي مقيداً في علاقته بالحركة إلى أسسها الموضوعية الجبرية. فهذا شأن الإنسان غير أن الله يطلب من الإنسان نفسه ألا يخلد إلى هذه القراءة الثانية إلا في إطار القراءة الأولى.. أي القراءة الكونية الوحيدة ليطرح الإنسان فعله وتصوره له بالجمع بين موضعية الفعل واتجاه الله به بحيث يصل إلى غاية محددة لا تدرك سلفاً بكل أبعادها.

إن الماركسية قد طورت فلسفة السببية من أشكالها الرياضية المتخلفة إلى شكل (جدلي مادي) وخففت مدارسها المعاصرة كثيراً من قيود الغائية المسبقة أي الجبرية المادية بمعناها الضيق جداً، ونحن لا نرفض التعامل مع السببية بمحتواها الحضاري الموضعي كأساس لتطور العلوم البشرية، فنحن قد أمرنا بذلك منذ بداية التنزيل. ولكن

منهجنا يحرر السببية من قيود الجبرية الضيقة ولا يشدها إلى غائية مسبقة إلا في إطار ملاحظتنا لفعل القدرة الإلهية في النتائج على أساس منهج كوني واسع. وهنا يكمن الفرق الجوهري بين نفينا نحن لمفهوم المصادفة، وبين نفي الماركسية وسائر الفلسفات العلمية لها. فالأمر في تقديرنا هنا يدمج بين السببية ضمن أرقى أشكالها العلمية المتطورة وبين حكمة التقدير الإلهي في تصريف النتائج وتحديدها. ومن منطلقنا هذا نفسه (أي الجمع بين القراءتين) فإننا لا نقف في حدود الظاهرة الطبيعية أو التاريخية بمعناها المادي المجرد بل نضع ذلك كله في إطار المعنى الإلهي الكوني.

مثال على ذلك فهمنا لسياق التاريخ العربي، فالمقدمات الاجتماعية والفكرية في عصر الجاهلية لم تكن تعطي نتائج الوعي القرآني ولم تكن التجارب الذاتية للدعوة بمقدورها أن تحقق نتائج الوحدة القومية بين قبائل الجزيرة كما لم يكن من الممكن تاريخياً أن يصل العرب الأوائل في مرحلة العالمية الأولى - التي انتهت بقيام دولة بني إسرائيل في فلسطين - لولا كيفية الفعل الرباني الغيبية. ولا زال ذلك التاريخ العربي يقف متحدياً كل أنواع التحليل غير الغيبي ولا يدرك إلا بما أنزله الله فيه أي بالمنهج القرآني الكوني نفسه.

بنفس المنهج تتبعنا السياق التاريخي للدعوة وبنفس المنهج انتهينا إلى النتائج المعاصرة حول خصوصية الموقع والتكوين الحضاري والثروات وأبرزها ثروة النفط التي جعلت متوسط دخل الفرد الكويتي يفوق سنوياً معدل أكبر متوسط دخل فردي في العالم. إن الأمور ليست عبثاً في سياقها وغاياتها: (وما خلقنا السّماوات والأرض وما بينهما لاعبين. ما خلقناهما إلا بالحقّ ولكنّ أكثرهم لا يعلمون) الدخان: ٣٨ - ٣٩. وكذلك: (الّذي له ملك السّماوات والأرض ولم يتّخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك وخلق كلَّ شيء فقدّره تقديراً) الفرقان: ٢.

إذن يكمن الفارق بين منهجنا القرآني الكوني ومناهج الفلاسفة العلماء الوضعيين في أننا لا نقف لدى تفسير الحركة بتشخيص مقوماتها الذاتية وإنما نمتدّ بها إلى مدلولات الحكمة الغيبية فيها وعلى حذر دائم بأنه لا مصادفة في الكون جيولوجية كانت أو تاريخية.. ولذلك قدّر الله لهذه الأمة العربية أن تكون (وسطاً) في التكوين الجغرافي بين أهم ثلاث قارات وأن يأتي العرب (وسطاً) بين تاريخين: ما بعد النبوات المحدودة

بأقوامها وبداية لعالمية دعوة الإيمان. وقدر للتاريخ العربي سياقه ليستوي على سطح الحضارات التقليدية وتتحول لتندمج في لسانه وليظل القرآن منبسطاً على أهم رقعة للاتصال العالمي الحضاري والجغرافي السياسي. ويزود الله العربي إضافة إلى ذلك بكلّ مقومات الدفاع عن وجوده فيترافق انفجار النفط من باطن الأرض العربية لا بصدفة جيولوجية ولكن تزامناً مع بدايات الخطر الإسرائيلي وإعداداً لمستقبل العالمية الثانية.

منهجنا والعالمية الجديدة:

في عصرنا الراهن تعتبر مسألة تحديد طبيعة المنهج التحليلي من أهم المسائل المطروحة وقد ضاعفت الحضارة الأوروبية حساسية الأمر بنقدها المتوالي عبر تطوراتها التاريخية للأشكال السابقة من التفكير البشري، فانتقد العقل (الطبيعي) مفهوميات العقل (الإحيائي) الخرافي ثم قفز العقل (العلمي) في مرحلة متقدمة كاشفاً عن عيوب العقل الطبيعي ومفهومياته ومقولاته. بذلك أصبحت معركة المنهج تطغى على تصنيفات البحوث نفسها ليعتبر المنهج عنواناً ومقدّمة لطبيعة البحث نفسه.

إن منهجنا وبلا أدنى شك يعتمد على نوع من الحكمة التأملية التي تربط بين قدرات العقل الذاتية باعتباره جملة وعي حساس وبين مكنونات القرآن باعتباره الوعي المعادل للحركة الكونية في صدوره عن الله. فتأمليتنا العقلية تتميز عن سائر الأفكار العقلية والمفهوميات العقلية المجردة لأنها ترتبط بمصدر للوعي أكبر من قدرات ومقولات ومفهوميات العقل البشري التي تصدر عن إبداع ذاتي وليس عن كتاب إلهي كما نفعل.

ومن خلال هذا الارتباط بين قدرات الوعي البشري والمنهج الكتابي يجد عقلنا طريقه الطبيعي ليلتقي بالعلم الوضعي ويستوعبه ويرقى عليه في نفس الوقت. فتأمليتنا الكتابية خرجت منذ البدء على التمثل الفوضوي للحركة وعلاقات الوجود فانبسطت على قاعدة العلم الوضعي. ولكنها بحكم وعي الكتاب ترتقي بمعطيات العلم الوضعي من حدوده المكانية والزمانية لتمتدّ به كونيّاً إلى حكمة الغيب. وهذا هو جوهر الجمع بين القراءتين في قراءة كونية واحدة.

قد عمدت الحضارة الأوروبية في تطورها إلى تقديم نقد متلاحق لمناهجها السابقة، كانت أشبه بالثعبان يغيّر جلده في كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي والتاريخي وقد شيّع العقل الطبيعي في النهاية تشييعاً رسمياً بعد أن تسبب بمقولاته في دفن العقل

الإحيائي من قبل.

غير أننا وحين نراقب سير المعركة التاريخية ضد العقل الطبيعي وصولاً إلى سيادة المنهج العلمي الراهن [منذ نيوتن وإلى ماركس]. فسنكتشف أن العقل كجملة واعية لم يكن هو المستهدف في الأساس بقدر ما استهدفت ثورة المنهج (حالة الاتجاه التاريخي) التي يتلبس بها العقل في كل مرحلة من مراحل تطوّره من المفاهيم الإحيائية الخرافية وإلى المقولات التي تقف كجملة من المبادئ العامة التي غالباً ما تخطىء الحواس المجرّدة في نقلها نقلاً صحيحاً: (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السّحاب صنع الله الّذي أتقن كلّ شيء إنّه خبير بما تفعلون) النمل: ٨٨.

شروط الوعي المنهجي:

فالحضارة الأوروبية قد قدّمت نقداً إيجابياً لمراحل تطورها العقلي ولاتجاهات هذا العقل، وقد أفاد هذا النقد كثيراً في البحوث التاريخية والاجتماعية وزودنا بذخيرة رفيعة المستوى في فهم ثقافات الشعوب وتركيبها وتحولاتها، غير أننا نظل نفرق بين اتجاهات العقل التي تتلبسه في وضع معين وقدراته الذاتية كجملة واعية قادرة على الانطلاق في أي اتجاه، فحتى «إنجلز» في نقده لاتجاهات العقل الطبيعي لم يكن يصدر عن آلية بكماء بل عن عقل استوفى شروط ذكائه ضمن الاتجاه الذي تلبسه. ولكننا نرفض في نفس الوقت جعل القدرات الذاتية للعقل الإطار النهائي لإدراك الحقائق الكلية وذلك لأن العقل في حاجة إلى منهج يحدّد له زوايا الرؤية وأبعادها. فإذا تجرّد العقل في حدود ملكاته الطبيعية فإنه سيظل منهمكاً في السطح دائماً.

من هنا فإننا نتجاوز التقيّد النهائي بما افترضه الأوّلون كمقولات عقلية ثابتة ونؤكد على ضرورة إطلاق العقل ضمن المنهج الكوني الإلهي. ونعني بهذا الإطلاق أن يمتدّ ببصره وسمعه ووعيه إلى الكونية العريضة. نحن - إذن - لسنا مع مبادئ العقل الطبيعي كذلك لسنا مع العقل المجرّد ضمن الاتجاهات الوضعية الضيقة وإنما نؤمن بدمج القدرات العقلية كجملة من الوعي الهائل بوعي الكتاب الكوني تلمّساً لإدراك الأمور ضمن حقائقها وعلاقاتها.. وبمعنى آخر فهم الحكمة الإلهية في الإرادة والمشيئة. بذلك نصل إلى الوعي الكوني الواضح.

مقومات الوعي الإنساني الكوني:

إن الإنسان في جملة وعيه الطبيعي مشكل من قوى لم يصل العلم بعد إلى فهم خصائصها وتفاعلاتها، فالإنسان لم يصبح بعد حقيقة مختبرية محدّدة إلا في الحدود العامة من تكوينه البيولوجي. ونحن في هذا المعنى نستمدّ فهمنا لحقيقة الإنسان من زاوية كونية باعتباره نتاجاً للحركة الكونية بأسرها في خصائصها الطبيعية وتفاعلاتها التاريخية. تندمج في تكوينه على نحو مبدع خلاّق كل عناصر البيئة الكونية ويهتزّ تركيبه لأبعد نجم: (فلا أقسم بمواقع النجوم. وإنه لقسم لو تعلمون عظيم) الواقعة: ٧٥ - ٧٦. ويتأثر نموه بأدق الإشعاعات الشمسية فهو كائن كوني منذ إبداعه: (خلق الإنسان من صلصال كالفخار) الرحمن: ١٤.

لهذا فإن جملة الوعي الإنساني لا يمكن أن تختصر في تحليل مركباتها إلى النتائج المختبرية الوضعية لأن النشأة الإنسانية أكبر من ذلك بكثير. وكل ما يتحقق الآن على مستوى التطور في فهم الإنسان وفهم سلوكيته الفكرية ووعيه لا يتجاوز ما تعطيه لنا حدود معرفتنا العلمية بالمجال الكوكبي الأرضي الذي وصله العلم البشري وهو مجال محدود بالنسبة للرحم الكوني الذي أبدع فيه الإنسان حتى أصبح تكاثره عن بعضه لا بطريقة الانقسام العددي ولكن بموجب نطفة تجد في رحم المرأة ما وجده الإنسان من قبل في رحم البيئة الكونية: (وقد خلقكم أطواراً) نوح: ١٤، (والله أنبتكم من الأرض نباتاً) نوح: ١٧.

وهنا كشف إلهي لحالة النمو البشري ضمن الرحم الكوني فالله لم يقل: «أنبتكم من الأرض نباتاً» أي استخرجكم منها استخراجاً وإنما قال «أَنْبَتَكُم من الأرض نباتاً» والمعنى هنا يختلف جذريّاً ويعطي الإنسان حقيقة نموّه في الرحم الكوني، فالأرض ليست كوكباً منفصلاً بإطاره التأثيري المحدد وإنما هي ظاهرة كونية في فلك كبير يرتبط وجودها واستمرارها بما هو خارج عنها.

دون تطويل - وهنا أمور قد حددها القرآن بشكل مذهل - نكتفي بالقول إن الإنسان ظاهرة كونية وإن جملته الواعية هي تجسيد للنشأة الكونية وهي أكبر من أن تخضع للدراسات المختبرية العلمية الراهنة، ولا زالت هذه المختبرات - بعد أن أدخل «بافلوف» تجربة الانعكاس الشرطي المختبرية في علم السلوك - تحبو نحو (علوم ما فوق الإدراك

الطبيعي) لتحليل ظواهر الأحلام والرؤى والحدس والاتصال النفسي خارج دائرة الزمان والمكان وأبعادهما الموضوعية.

إذن – لأمكن اختصار وعي الإنسان إلى حدود المنهجية الوضعية العلمية وهي دون مستوى الكونية التي تكوّن ضمنها الإنسان بقدرات الوعي والعقل. وكل ما نستطيع قوله الآن هو أننا نأخذ بهذا الإنسان ضمن تركيبه الكوني المعقد بما فيه الروح الخفية لنضعه في دائرة المنهج المقابل لنشأته الكونية وهو المنهج القرآني ليندمج طرفا المعادلة بين القرآن الكوني والإنسان الكوني.

بالدمج بينهما عبر التدبر والتفكر الدائمين يرتقي الإنسان إلى معارج الحكمة ليرى الأمور في حقائقها وترابطها وليرى العلم أيضاً في حقيقته. إن ما ننادي به منهجاً هو الاستخدام الحكيم لجملة الوعي الإنساني من خلال القرآن. وفي هذا المجال بالذات فإن الانفتاح على المنهج الإلهي في كليّة القرآن ووحدته الموضوعية سيقودنا في النهاية إلى نفي الصدفة والفوضى في الأحداث والوقائع الكونية. ويقودنا إلى التأمل في الترابط بين ظواهر الحركة وصولاً بها إلى استقراء حكمة الخالق فيما فعل ويفعل.

بهذا يسمو الإنسان بجملة وعيه وبالمنهج القرآني فوق كلّ المناهج الموضوعية. وعلى الإنسان المؤمن – في تطوره هذا – أن يدرك مكانة العلم في سمّوه بالحكمة، فكما يأتي القرآن دلالة على الحكمة الكونية في شموليتها فإن العلم وبتفاصيله وإنجازاته التطبيقية – بعيداً عن الارتداد للذات – يشكل الأرضية الدافعة لسمو الإنسان الكوني.

فكثير من سور القرآن ومقاطعه وبالذات قصة النشأة الآدمية لا يمكن التبصّر فيها عن يقين إلا إذا تمت الاستعانة بجوانب مهمة في التحقيقات العلمية المعاصرة. وكذلك الكثير المعجز الذي احتوت عليه بعضُ مقاطع سورة «فاطر». كما أنه من الممكن جداً التدقيق في بعض الفرضيّات العلمية الراهنة لمن يستطيع أن يجمع بين هذه الأطروحات العلمية وإشارات القرآن الدقيقة جداً.

إن المشكلة ليست في العلوم المعاصرة ولا في تطبيقاتها فهذه أُسس حيوية لبناء الحضارة، ولكن المشكلة دائماً هي الارتداد بالنتائج التطبيقية على نحو فلسفي لتكريس الذات البشرية وإخضاعها للمجال الطبيعي الضيّق ومن ثم الانحراف بها عن دلالاتها الكونية. وفي مقابل هذا المنهج ولمواجهته طرح الله المنهج الكوني البديل للجمع بين

القراءتين لنبصر حكمة الله في التقدير من ناحية ولنضع خطواتنا على أُسسه العامة ليس بنزوع أخروي كما يظن البعض وإنما بنزوع حضاري دنيوي.

ونرجع إلى تحليل أوضاع الشخصية العربية من جديد!

إن تأملات عامة في سياق هذه الحكمة تدلّنا على معان في غاية الأهمية. فاليهود - مثلاً - وهم شعب كتاب من قبل، قد رفضوا السَّير في إطار المنهجية الإلهية وآثروا التفرّد العقلي الذاتي بما يرونه عائداً عليهم بالقوة والمجد: (مثل الّذين حمّلوا التّوراة ثمّ لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً بئس مثل القوم الّذين كذّبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظّالمين) الجمعة: ٥ ونلاحظ هنا ارتباطهم بعملية (الربا) التي حرّمها الله تحريماً قطعيّاً.

من خلال الربا جمع اليهود في العالم ثروات طائلة وتمكّنوا من إقامة إمبراطوريات مالية هائلة وسيطروا على النظام البنكي العالمي وأصبحت لهم - بحكم سياسة التمويل - مراكز نفوذ سياسية داخل الولايات المتحدة وبلدان أوروبا الغربية.

واستحكم اليهود بأموال الربا وجعلوها وسيلة للعودة إلى فلسطين منذ محاولتهم رشوة «السلطان عبدالحميد الثاني» الذي استعصم ورفض منحهم شرعية العودة. ولكنهم وجدوا لدى غير عبد الحميد إمكانيات المقايضة السهلة وعادوا وجعلوا خططهم بعد ذلك جذب مراكز القوى العالمية من ورائهم بحكم سياسات التمويل لفرض نفوذهم على الأمة العربية والانتقام منها.

ما جمعه اليهود في مئات السنين تدفّق من بئر نفطية واحدة تحت نعل شيخ بدوي كل ما كان يفعله هو الصلاة ساجداً بجبهته على رمال الصحراء الناعمة ومختتماً سلامه بالصلاة على الرسول.

الأمر هنا - لا مصادفة كونية - يحمل ردّاً إلهيّاً على اليهود. هاكم ما جمعتموه وكأن الله يقول لهم إنه هنا وفي هذه الأرض من قبل أن يبتعث «محمداً» ومنذ أن ابتعثه وإلى اليوم.

وكأن الله يقول للعرب إنه ليس بتاركهم يدفعون لوحدهم قائمة الحساب المحمدي لقوى الصليبية واليهودية.

ونمضي أكثر فنقول إن العودة الإسرائيلية الحاليّة ليست سوى بداية للعالمية الإسلامية

الجديدة التي يقضي الله الآن إبرامها في الظاهر الموضوعي بكل أُسس تكوينها بعد أن اطلع عليها «محمد» في سياق الإسراء وفي سياق سورة الإسراء.

إننا نمر بمرحلة تبدّل تاريخي لن يكون لنتائجها مثيل في تاريخ العالم. إنها مرحلة العالمية الثانية التي سيكشف فيها القرآن عن مكنونات المنهج الإلهي الكلّي في الحركة الطبيعية والتاريخ البشري وهي العالمية التي ستحمل للإنسان كله (البديل الحضاري) الذي يرسي دعائم السلام كما هي حقائقه الكونية (الإلهية والعلمية والفلسفية) بديلاً عن فلسفة الصراع التي تغرق العالم اليوم بكل سلبياتها. وهكذا لم يخلق الله الكون ويتركه عبثاً لحماقة الإنسان.

كيف يدخل العربي هذه العالمية الثانية؟ وكيف يتجاوز سلبيات أوضاعه الحالية؟ وكيف سيتم الانطلاق ضمن أوضاعنا المحلية والدولية المعقدة؟

العرب على طريق العالمية الثانية:

يرى البعض من المنظِّرين في علم الاجتماع والتاريخ أن العربي اندفع إلى خارج الصحراء الوسطى وهيمن على موروث الحضارات التقليدية في العالم الوسيط وسيطر على كل مميزاتها الجغرافية والاقتصادية إلا أنه لم يستطع أن يواصل البناء الحضاري بهذا الموروث المتراكب عن مراحل تاريخية سابقة كما أنه لم يستطع أن يفجّر طاقاته الكامنة في إبداع حضاري متماسك وهنا كثيراً ما يثور السؤال التالي: لماذا لم تقم الثورة الصناعية في العهد العباسي وقد توافرت وقتها كل شروطها الموضوعية؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة والتساؤلات تمضي نظريات التاريخ والمجتمع لتؤكد على السايكولوجية الفردية للإنسان العربي ونزعته الآنية في إحساسه بالزمان وكثيراً ما يرجع البعض ساخراً إلى بعض من أقوال (ابن خلدون) – [إذا عربت خربت].

أولاً يجب مناقشة هذه النظريات كمقدمة لانتقالنا إلى ملامح العالمية الجديدة؟!

إن معظم هؤلاء المؤرخين والمنظِّرين تطغى عليهم آفاق الانحطاط الراهن للإنسان العربي وشخصيته المنهزمة، وأستطيع الجزم بأن معظم التحليلات التي صدرت عن خصائص الشخصية العربية سواء أكانت بتأليف عربي أو غربي أو عربي غربي كدراسة الكاتبة الأمريكية اللبنانية الأصل «سنية حمادي» إنما جاءت ضمن ملابسات الهزائم العربية المستمرة في وجه إسرائيل. كما أن معظمها قد جاء في إطار الثورة على التخلف

الاجتماعي والفكري كدراسات «صادق جلال العظم» و«نديم البيطار» وعدد من المثقفين المصريين. أي إنها قد جاءت كلّها ضمن آفاق الفشل والانحطاط.

والفارق بين الدراسات العربية وغير العربية في هذا المجال مع تبادلهما النظريات والتحليلات هو أن معظم الدراسات العربية تنطلق من تشخيص الموجود والارتداد به إلى مسبّباته في التكوين التاريخي؛ أما الدراسات الغربية والإسرائيلية فتأتي ضمن محاولات هدم العربي من الداخل وتكريس ذاتية العجز الفطري في تكوينه.

هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى لم تستوعب معظم هذه الدراسات التاريخ العربي استيعاباً صحيحاً فهي من ناحية تغافلت عن الجهد الحضاري الذي بذل في المراحل السابقة ولم تعطه وزنه التاريخي الحقيقي. ثم تغافلت أيضاً عن الإطار التاريخي لذلك الجهد والكيفية التي تطوّر ضمنها. ولعلني أقول كيف لنا أن نتعمق في تلك التجارب ومعظم إنتاج تلك الحقبة لا زالت مخطوطات متراكمة لم تجد بعد حتى القلائل من المحققين؟

هذا لا يمنع من مناقشة الطبيعة التاريخية للإنجاز الحضاري العربي ضمن مرحلة العالمية الأولى ولا يمنع من مناقشة جدواه الحضارية.

تستند كل هذه النظريات في تحليلها للتاريخ العربي على بداية خاطئة، فهي في محاسبتها العربي على عدم التواصل الحضاري بالطريقة التي واصلت بها أوروبا مثلاً مع توافر الإمكانيات لذلك.. هي بذلك.. لم تفهم منذ البدء علاقة العربي بالعوامل الدافعة والمحركة لتكوينه تاريخيّاً. إذ افترضت أن العربي في اندفاعه الحضاري قد تحرّك بجدلية ذاتية كان يجب أن يستمر سياقها لتوليد حضاري متراكم وكامل.

الأمر كان خلاف ذلك. ويكمن السبب في عدم فهم المنظرين الاجتماعيين والتاريخيين لطبيعة محرك الخروج ومنهجه الغيبي الاقتضائي وهذا ما كنت أصرّ على شرحه وتوضيحه منذ البداية.

حين خرج العربي حاملاً القرآن إلى حوض الحضارات فلم يكن خروجه خروجاً ذاتيّاً بل كان محمولاً بقدرة إلهية تفوق قدراته الذاتية كما كان يحمل كتاباً يفوق وعيه الذاتي. فعلاقة العربي بالقرآن ومنهجيته هي علاقة (تبنّي) وليس [توليد]. كما أن علاقته بالخروج هي علاقة (دفع غيبي) وليس [استعلاء ذاتي]. وقد كانت المهمة التاريخية تكمن

في استيعاب حوض الحضارات باللسان العربي أي [تعريب الحضارات التقليدية] وطرح القرآن أمامها كفكر إلهي بديل يدعو إلى السلام في الأرض. - ١ - [الخروج ومفهوم الدار - والعروبة في مقابل الوطن - القومية].

في هذه الحدود نجحت المهمّة العربية نجاحاً كاملاً منذ القرن الهجري الأول غير أن الاستمرارية فيما بعد كانت تخضع لعاملين:

(١) الاستمرار بالمدى الذي استوعب به العربي المنهجية القرآنية في شموليتها الحضارية الكونية.

(٢) المدى الذي تتفاعل به قوى الحضارات في ذلك الحوض مع البديل الحضاري الجديد.

هنا بالتحديد أعطى الإنسان العربي لهذه الحضارات بالمدى الذي استوعب به هو المنهج الذي يحمله على أكتافه ولم يكن ذلك الاستيعاب ليخرج عن إمكانيات العربي الذاتية وظرفه التاريخي وتكونه في مرحلة التحوّل القرآني. فقد كانت استعدادات العربي من قبل استعدادات غير حضارية أو قل غير متكافئة والمجال الحضاري الجديد الذي وجد نفسه فيه.

بمعنى آخر قد اقتحم العربي المجال الحضاري العالمي بأقصى ما أعطته مرحلة التحوّل القرآني في ربع قرن من مزايا سلوكية جديدة وهي بطبيعتها ليست مزايا منهجية كاملة وإن أخذت عن ذلك المنهج وعبر التدريب الإلهي الشاق معاني السلوك وتجنّب الفردية والاستعلاء على الآخرين. إن ربع قرن من التحول بالقرآن قد حمل العربي من أقصى مطلقه الفردي إلى جماعية (تأليفية) في ظل الإسلام. ولم يكن الله يطلب منهم الوعي بكامل المنهج والتدريب عليه في فترة وجيزة لتحول ضخم بل لخّص مهمتهم في الخروج إلى الناس لوضع حد بين أمرين واضحين: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وفي إطار «تؤمنون بالله». هنا بالتحديد حكمة الاقتضاء الإلهي.

لو جاءت مقدمة التاريخ العربي مقدمة ذاتية لكان العربي نفسه قد ولد ولادة حضارية جديدة من خلال معاناته بناء الحضارة نفسها، ولبحثنا فيما بعد عن انقطاع التواصل. فهنالك علاقة تبادليّة أو جدليّة بين الإنسان والبناء الحضاري، كلاهما يولد من جديد في الآخر وكلاهما يتطور ضمن كليّة تفاعلية واحدة.

هذا المنطق ينطبق على كل الحضارات الوضعية، فالشعوب قد ولدت عبر بنائها للحضارة وعبر تجاربها مع قوى الطبيعة وتطورت فكرياً بمدى انعكاسات التجارب المختلفة على بنائها الفعلي. قد أعادت أوروبا - مثلاً - بناء إنسانها خلال سبعة قرون لتصل إلى النتائج الحضارية الماثلة. وقد حكمت الشخصية الأوروبية بمعاناة الفعل ضدّ الطبيعة وضدّ الإنسان. وولدت قسرياً في معظم الأحوال مما طبع فكرها وسلوكها وأعطاها هذا التواصل الذي نراه والذي حلّلنا ثغراته التكوينية وتأثير ذلك على مستقبله القريب قبل البعيد.

نهج البناء الحضاري العربي الإسلامي جاء مختلفاً، فقد خرجت أقوام ما كان لها أن تتوحّد، ثم ما كان لها أن تخرج، ولم تأتِ علاقاتها بالطبيعة وبإنسانها عبر القهر والصراع وما يؤدي إليه من قهر طبقي وتراكم للثروات وتوظيف للخبرات العلمية. ظلّت علاقات الإنتّاج وأشكال الإنتاج محكومة بما يفتّت الثروة عبر تطبيق السلطة لتشريعات الزكاة. كما وقف الإسلام حائلاً دون القهر الطبقي فلم يمنح طبقة محددة - كالرأسمالية التجارية ثم الصناعية في الغرب - مميزات تكثيف رأس المال وقوة العمل وفائض القيمة لتركز عمليات نهب اجتماعي تدخل بها مراحل الثورة الصناعية.

يضاف إلى ذلك أن النظام الإسلامي الذي طبق منذ أول يوم على مستوى كل المناطق التي أسلمت قد حفظ على هذه المناطق ثرواتها ولم تُصدّر كما فعلت أوروبا إزاء المستعمرات.

إن ثروات الشعوب التي استعبدتها روما قد أعطت روما ملاعبها الضخمة ومعابدها الفخمة وقصورها المكدّسة في تلالها وجعلت في كل زاوية منها تمثالاً ضخماً. وجاءت أوروبا من بعد ففعلت نفس الشيء وتكفينا مقدمة «البيان الشيوعي» الذي أصدره «ماركس» ورفاقه عام ١٨٤٧ لنعرف المدى الذي نهبت به ثروات الهند والصين لتشمخ عواصم أوروبا.

إن كل متر من أنفاق لندن وراءه قصة أسرة من جامايكا دفن بعضها حيّاً داخله. وكل عمود في قصورها من ورائه جراحات على مدى الإمبراطورية التي لم تكن تغيب عنها الشمس. في مقابل ذلك كله بقيت حالة يثرب كما هي مدينة الرسول المتواضعة البناءات عند سفح أُحد وبقيت مكة وليس بها سوى حجارة الكعبة حتى أن «عمر بن عبد العزيز»

رفض كساءها وقال لمن اقترح عليه ذلك: «البطون الجوعى أولى». بل لم يرسل الولاة العرب شيئاً من عائدات الزكاة إلى خارج مناطقهم تقيّداً بالقاعدة الإسلامية التي تقضي بصرف الزكاة على فقراء المنطقة نفسها. وأسوق هنا قصة نموذجية:

«استعمل «عمر بن الخطاب» «عمير بن سعد» على (حمص) والياً.. ولما مضت السَّنة كتب إليه عمر أن أقدم علينا. فلم يشعر إلا والرجل قد قدم عليه من حمص ماشياً حافياً، عكازته بيده وأداوته ومزوده وقصعته على ظهره(!) فلما نظر إليه عمر قال: يا عمير! أمرضت أم البلاد بلاد سوء؟!.. فقال: يا أمير المؤمنين أما نهاك الله أن تجهر بالسوء وعن سوء الظن، وقد جئتُ إليك بالدنيا أجرها بقرابها.. فقال له: وما معك من الدنيا؟.. قال: عكازة أتوكأ عليها وأدفع بها عدوّاً أن لقيته... ومزود أحمل فيه طعامي... وأداوة أحمل فيها ماءً لشرابي ولطهوري... وقصعة أتوضأ فيها وأغسل فيها رأسي وآكل فيها طعامي، فوالله يا أمير المؤمنين ما الدنيا بعد إلا تبع لما معي.. فقام عمر رضي الله عنه عن مجلسه إلى قبر رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم وبكى بكاءً شديداً ثم قال: اللهم ألحقني بصاحبي - الرسول وأبو بكر - غير مفتضح ولا مبدل..».

وبعد هذا كلّه جلس ليحاسب عمير.. قال له: ما صنعت في عملك ياعمير.. قال أخذت الإبلَ من أهل الإبل والجزية من أهل الذمّة عن يد وهم صاغرون ثم قسمتها بين الفقراء والمساكين وأبناء السبيل فوالله يا أمير المؤمنين لو بقي عندي منها شيء لأتيتك به.. فقال عمر... عد إلى عملك يا عمير».

بمثل هؤلاء فتح الإسلام حوض الحضارات وبمثل هؤلاء حكم فلم يحدث ذلك التطور القسري الذي انتهجته الحضارة الغربية في تشييد هياكلها من عرق المستعمرات.. ولم يبن «ابن العاص» في مصر هرماً يخلد كمعجزة رابعة إلى جانب خوفو بعد أن يسحق تحته الآلاف من المستعبدين.. ولم يشيد «هارون الرشيد» برجاً يظاهر به برج بابل أو ينافس به برج إيفل.. ولم يفكر أحدهم في مثل حماقة (تاج محل). - ٢ - [عمير بن سعد وجدلية التاريخ الاقتصادي والاجتماعي العربي].

كل ما يقال الآن عن أن الحضارة العربية الإسلامية لم تتواصل جدليّاً كالحضارة الأوروبية فيه جهل للفارق بين طبيعة الحضارتين. قد جاءت تلك الحضارة إنسانية الاتجاه بحكم محتواها القرآني فأبقت نفسها في حدود التطور الطبيعي - غير القسري - لقواعدها

الحضارية على مستوى الإنجازات العلمية والتطور الزراعي والصناعي.

إن نظرة عابرة لذلك التطور تعطينا نتائج مذهلة جداً. والمراجع عديدة ويكفي منها فقط دور تلك الحضارة تجاه موجودات وموروثات حوض الحضارات التقليدية من يونانية وفارسية بالذات ودورها فيما بعد في إعطاء أوروبا المنطلقات الأولى على طريقها الحضاري. كان الإنجاز مع ذلك مذهلاً وهذا مجال المحققين التاريخيين.

خصائص الانهيار للعالمية الأولى:

قد أعطت تلك العالمية ثمراتها الحضارية كاملة في حدود الاقتضاء الإلهي لها وقد أصابها الوهن تدريجياً بحكم انفصالها عن قوى دفعها الغيبية. لم تبحث عن بديل غير غيبي. ولكنها بانفصالها عن هذا المحرّك الأساسي الذي حفظ عليها وجودها بوجه كل الغزوات ومكن لها - قد بدأت تتأول علاقتها بهذا الغيب تأولاً فيه الكثير من الضعف والخرافة.

لم يكن السبب كما يرى البعض من العنصريين العرب الآن تعاظم قوى الأعاجم وطغيانهم على العرب. فهؤلاء قد نسوا جوهر العلاقات في تركيب الدولة، فالفرس بالذات كانوا من قبل الإسلام حماة الشرق في وجه الغزوات الواردة من أوروبا... صمدوا ضد زحف الإسكندر في البوابات الجبلية وصمدوا ضد بيزنطة في البوابات الجنوبية من البحر الأحمر. وهم من بعد الإسلام قدّموا أكبر إضافة حضارية في التاريخ الإسلامي كله بدءاً بعلوم اللغة ومروراً بالمكتشفات العلمية وكتب التفاسير والتاريخ والتحقيقات. كذلك الأتراك كانوا بالرغم من تأخّر مرحلتهم والظروف التاريخية التي أحاطت بهم إضافة عسكرية هامة في التاريخ الإسلامي مدّت حزام الأمن إلى فيينا غرباً وصمدت في وجه البرتغال على مداخل البحر الأحمر.

لا أريد أن أعرض هنا للسلبيات التي يضخّمها البعض من عنصريي الأطراف كلها فالعلاقات القائمة الآن ليست من الموضوعية بحيث يمكن الدفاع الجزئي عن أمر معين. إن كل التفاصيل المزعجة التي تشوّه العلاقات بين هذه الشعوب هي تفاصيل طارئة وعرضية وليست من طبيعة السياق التاريخي، ولا المصير الحقيقي.

إن تاريخنا في حاجة إلى كتابة واعية تعيد إليه حقائقه التي سلبها من سلبها وشوّها من شوهها عن عمد حتى بدأنا نواكب تظاهرة كل أولئك الذين أرادوا هزيمتنا من

الداخل... عجباً من ذا الذي يقول إن «هارون الرشيد» كان رجل لهو وعبث وغلمان حتى تسمّى الأندية المخملية باسمه دون حياء ولا خجل... رحمه الله وهو يتقلّب الليل باكياً لموعظة «الفضيل بن عياض»... ورحمه الله وهو يبكي لموعظة أخرى من «شيبان الراعي» في ساحات مكّة التي وصلها ماشياً على قدميه. و«عبد الحميد» الذي صمد في وجه كل التآمر الغربي والصهيوني على آخر القلاع الإسلامية الصامدة ويرفض التنازل عن شبر من أرض فلسطين مقابل دفعة من الليرات الذهبية... يصبح اليوم في نظر المثقفين العرب كما تصبح تركياً رمزاً للسلطان وتنابلته.

قلنا إن العالمية الإسلامية التي جمعتْ في بدايتها بين القرآن وموروث حوض الحضارات التقليدي قد بدأت في الانهيار عبر تدنّي العلاقة بينها وبين المنهجية القرآنية. لم يكن الأمر كما فهمه البعض استهلاكاً سريعاً للطاقة الذاتية في الفتوحات، فقد جاءت الفتوحات كما كانت الدعوة بما هو أكبر من قدرات العربي الذاتية، وإنما كان مكمن الضعف هو في الارتداد إلى خارج الدافع الأصلي للحركة والنمو في مسيرة تاريخنا أي إلى خارج الالتزام بالوعي القرآني للحياة ومنهجها. غير أن العالمية الأولى - وهي تفقد التزامها التدريجي عملياً بمنهجها وقوى دفعها التكوينية لم تبحث - شأن التجارب الأخرى عن بدائل خارج منهجها. بل ظل ذلك المنهج مثالاً أعلى على الدوام يعترف الناس بافتراقهم عنه ولكنهم لا يستبدلون آخراً به.

ويجب أن نلاحظ أيضاً أن التدهور الذي أصاب العالمية الإسلامية الأولى لم يأت كشأن الإمبراطوريات العالمية في شكل تفتيت لمركبات الكيان وقضاء على تواصله التاريخي. فإمبراطورية الإسكندر تقلّصت بمجرد وفاته، وانقسم كيانها بين الورثة من زعماء الفرق العسكرية وهؤلاء بدورهم لم يحافظوا على عالمية الهيلينية ولكنهم ارتدّوا لأصول الحضارات التاريخية السابقة على التوسع المقدوني وذابوا فيها. كذلك نلاحظ أن العالمية الرومانية قد تقلصت إلى أسوار روما بعد أن ضعفت قبضتها العسكرية الطاغية على الأرجاء الواسعة وعادت تلك البلاد إلى سيرتها الأولى وهي تجتر بألم ذكريات الفتح الروماني.

كان الوضع مختلفاً بالنسبة للعالمية الإسلامية في تدهورها وانحطاطها، إذ لم ترتدّ أي من البلاد التي شملتها إلى عناصر تكوينها الحضاري قبل الفتح الإسلامي وظلّت كل

الأمصار وفية لانتمائها الحضاري الجديد إلى هذه العالمية بالرغم من الضعف الذي كان يصيب مركزياتها.

وبالإضافة إلى هاتين الظاهرتين التاريخيتين نلاحظ ظاهرة أُخرى وهي أن العالمية الإسلامية قد استمرت في مراحل تجديد ذاتي متعاقبة تبادلت فيه مواقعها الجغرافية الهامة التناوب على حفظ الاستمرارية. فمن بعد الحكم الأموي وما أصاب الكيان كله في أواخره من ضعف يأتي التجديد عبر الحكم العباسي في بغداد، ولدى شيخوخة الثاني يأتي التجديد بعد فترة عبر الحكم التركي[1] وتستمر هذه الأوضاع إلى الحرب العالمية الأولى حيث دخلت هذه العالمية مرحلة انهيارها النهائي وبمعلم العودة الإسرائيلية وسقوط القدس وأغلقت حقبتها التاريخية لينفتح المجال إلى العالمية الإسلامية الثانية.

ونلاحظ أن كل مرحلة تجديدية كانت تأتي محكومة في خصائصها بالظروف التاريخية التي تحيط بها، وهنا يتضح الفارق بين الراشدين والأمويين والعباسيين من جهة وعسكرية الأتراك من جهة أخرى. إنه سياق لتوضيح هذه النقطة وإنها قد جاءت كلها كأدوار عظيمة في مرحلتها.

هذه ظواهر تاريخية ثلاث يجب أن نذكرها جيّداً في تحليلنا لطبيعة تدهور منظومة العالمية الإسلامية الأولى إذ:

١- لم يُبحث عن بديل خارج الإسلام لا بشكل وضعي ولا بالعودة إلى الأصول الحضارية السابقة.

٢- لم يتقلص المدى الكياني للعالمية الإسلامية إلى الأسوار العربية في الجزيرة حيث كان المنشأ.

٣- ظلت قوى التجديد متواصلة ومتناوبة عبر تاريخها الطويل وإلى الحرب العالمية الأولى.

إن كل فقرة من هذه الفقرات الثلاث تحتاج إلى تحليل مطوّل وتفصيلي غير أن هذه الظواهر الثلاث واضحة بما فيه الكفاية وهي تشكل سياق العالمية الإسلامية إلى ما قبل نصف قرن تقريباً. أما ما حدث بعد ذلك من بحث في البدائل الوضعية وتجاوز للمنهج القرآني؛ ومن محاولات للارتداد إلى الأصول الحضارية السابقة كبعث الفرعونية في مصر والفارسية في إيران والطورانية في تركيا والفينيقية في لبنان؛ فهذه كلها ظواهر

جاءت ضمن أوضاع تاريخية أخرى تشكّل مفترق الطريق بين عالميتين كما سنعرض لذلك في صفحات هذا الكتاب.

ما يهمنا الآن هو البحث في خصائص تلك العالمية لنستدرك عوامل ضعفها وانهيارها وصولاً إلى اختتام مرحلتها علناً باستيطان اليهود في فلسطين. ببحثنا عن تلك العوامل سنعرف أسباب نهايتها. ويصبح البحث مفتوحاً بعدها لمعرفة الأسس التي سيتخذها نهج البناء التاريخي للعالمية الثانية، أي من خلال الأسس التي نقضت العالمية الأولى نفسها.

كانت مرحلة الرسول هي قمة الكمال في شحن مقدمة التجربة بحيوية منهجية ومسلكية على قدر طاقتها، وقد لاحظنا منذ البداية خصائص مرحلة التحويل القرآني والتلازم بين قول الله القرآني وفعله الغيبي في إعداد الإنسان العربي للخروج.

صحيح أن الكمال دائماً هو القمة التي لا يأتي من بعدها إلا النقص ولكني أضع إلى جانب ذلك الاعتماد على فهم كل مرحلة في إطار خصائصها التاريخية الفاعلة والمؤثرة فيها. لندرك - لا النقص فقط في كل مرحلة - ولكن طبيعة ما بها من نقص قياساً إلى القمة التي انحدرت عنها وإلى ظروفها الخاصة. بالإضافة إلى أن (النقص) لا يعني التدهور بالضرورة منذ أول يوم بل يمكن أن تستمر القوة مع النقص إلى أن نصل إلى نقطة يعلو فيها معدل النقص على القوة فيبتدئ التدهور... والتدهور في هذه الحالة يظهر في شكل تناقض تام مع الأسس التكوينية الأولى.

الآن مثلاً نلاحظ أن العوامل التي كانت تبقي على العالمية الإسلامية الأولى تماسكها الكياني قد استبدلت بعوامل نقيضة تماماً وضعت حدّاً لتلك العالمية نفسها. مثال على ذلك:

أولاً: إن العالمية الأولى قد تناوبتها قوى التجديد في إطارها الجغرافي السياسي ضمن مركزيات تعاقبت على دمشق وبغداد والقاهرة واسطنبول؛ الآن نجد أن هذه المركزية قد سقطت نهائياً وتحولت البلاد الإسلامية والعربية إلى أقطار ذات استقلال دستوري كامل فأصبح لكل إقليم إسلامي شخصيته القومية الخاصّة به ولكل بلد عربي شخصيته القطرية الخاصة به.

ثانياً: نجد أن البلاد الإسلامية كلّها قد اتجهت للبدائل الوضعية في نظامها الحياتي بشكل أو بآخر، أو زاوجت بين الشرعي والمدني وهذا لم يكن من الأمور المطروقة ضمن كل مراحل التدهور.

ثالثاً: ظهر الفارق واضحاً بين العالم العربي والعالم المسلم غير العربي بما يعني أن العرب قد استمروا فقط ضمن حوض الحضارات القديمة.

رابعاً: تظهر ضمن العرب - خارج الجزيرة - ولأول مرة اتجاهات العودة للأصول الحضارية السابقة على الإسلام وهي تماثل اتجاهات أخرى للعودة في بلاد إسلامية غير عربية.

هنا يجب أن نميّز بين التدهور على مرحلتين... تحمل كلّ منهما معنى خاصّاً للتدهور نفسه. فهناك التدهور في إطار العالمية الإسلامية نفسها ولكن ضمن الظواهر الثلاث التي ذكرناها... عدم البحث عن بديل خارج الإسلام... تواصل قوى التجديد ضمن ظروف تاريخية مختلفة... [ذلك شكل من أشكال التدهور الأول] ويأتي الشكل التاريخي الثاني الذي لا يعتبر تدهوراً فقط بل نهاية وخاتمة للعالمية الإسلامية حيث بدأت الظواهر الأخرى... تمزّق الكيان... البحث عن بدائل وضعية... الارتداد للأصول الحضارية القديمة... التمايز بين العربي وغير العربي... قيام الدولة الإسرائيلية.

الشكل الأول للتدهور رافقته ظواهر الانحطاط. أما الشكل الثاني للتدهور فهو يعبر عن مرحلة نقض للعالمية الأولى وارتداد عليها وعلى منهاجها التاريخي.. الشكل الأول سبب والثاني نتيجة ولهذا يجب البحث في السبب قبل النتيجة.

إذن نحن نعني بالتدهور الانحطاط الذي رافق الشكل الأول وقد أوضحنا أنه انحطاط ناتج عن نقص اعترى استمرارية التجربة الكاملة وأنه نقص بدأ بعد كمال، فكيف تجسّد ذلك النقص؟

التفاصيل كثيرة وعديدة ولا أريد أن أغرق القارئ في لجج بحورها، ولكنها ترجع كلها إلى الفارق بين المنهجية القرآنية التي جعلها الله أساس الدفع الغيبي لتاريخنا ووجودنا، والسلوك العام الذي تدرجت فيه التجربة العربية الإسلامية، وتكشف لنا بدايات المفارقة عن المدى الذي بلغته التجربة في تطابقها مع منهجية القرآن والمدى الذي استوعبته به.

ظهر الفارق بين المهاجرين والأنصار في مسألة (الخلافة) فهم أولاً ظنوها خلافة (عن النبي) وقد أوضح لهم القرآن أنها (خلافة عن الله) في الأرض. وقد جعل الله أساس الخلافة وقاعدتها أن تكون (من) المسلمين. لذلك لم يسمِّ رسولُ الله صلّى الله عليه وآله

وسلم أحداً إذ يرجع الأمر من بعده - في هذه المسألة - للمسلمين؛ ولو فعل غير ذلك لكان ذلك استخلافاً منه (على) المسلمين حتى لو فرض أن أحد أبنائه قد عاش من بعده فتولى الأمر لاعتبر أيضاً استخلافاً (في المسلمين) وقد نهى الله عن الصيغتين وجعل الخلافة عنه (من) المسلمين.

غاب هذا المعنى في بداية الأمر فقال الأنصار (منّا أمير) و(منكم أمير). وهنا تترادف غيبة الوعي بالمعنى القرآني مع العودة الخفية إلى المطلق الذاتي الذي حاربته مرحلة التحويل القرآني.

غير أن التجربة كانت في قمة شحنتها الروحية إذ سرعان ما أمكن تطويق هذه الفردية التي اتخذت حدودها الجديدة في شكل أنصار ومهاجرين وتغلبت روحُ المؤاخاة التي غرسها الرسول من قبل فانتبهوا إلى تحولهم القرآني الجديد فأمكن لهم أن يجتمعوا على خير خلف لأعظم سلف «أبو بكر الصديق». هنا تغلّبت منهجية القرآن وتربيته على كوامن النفوس ولكنها حددت وجود المفارقة في تركيب الشخصية المسلمة وقتها. والله غفور رحيم.

واختار «أبو بكر» «عمر» لصفات يعلمها فيه غير أن الرسول لم يختر «أبا بكر» وكان يعلم فيه كل الصفات الحميدة. وتولى «عمر» الأمر بمسلكية - يتجلى فيها التواضع الفردي الكامل لله والناتج عن وعيه لصفات القوة الذاتية في شخصيته كمحاولة منه لإخضاعها الدائم - مع انطلاق هذه الذاتية لإضفاء صفاتها على الدولة الجديدة في مرحلة الفتوحات.

فعزله «لخالد» - مثلاً - جاء تعبيراً عن تخوف «عمر» من طغيان الشعور الذاتي على الإنسان حال تكليفه بمهمات يعقد الله له فيها النصر. و«عمر» يعتبر من أقرب الناس لمعرفة عمق ذلك في أساس تجربته وشخصيته القوية وهذا سرّ وضوحه الدائم في المواقف وحرصه على الإحاطة بكل الأمور وتنفيذ إرادته فيها بمنطق ما يراه أنه الحق.

كان «عمر» قوياً لدرجة تتجاوز حدوده الظاهرة فتأبى شخصيتُه إلا أن تطمئن على استمرارية الأمر من بعده على النهج القويم الذي كرّس له مسلكه الفردي. لذلك وانسياقاً مع تركيب شخصيته سمى (من بعده) من يسمي الخليفة. وتجلّى هنا الفارق بين حكمة الله ومنهجه وحكمة البشر واختارت المجموعة «عثمان» الرجل الذي لا تتدنى لنقده إلا صغائر النفوس. غير أن المسألة هنا ليست في أحقية عثمان على غيره، ولكن في كيفية

الاختيار، إذ بقي الأمر محصوراً في فئة من بين المسلمين، وليس متسعاً باتساعهم. فحملت كيفية الاختيار - وليس اختيار عثمان - البذور الأولى للفتنة. ونشأت مراكز القوى وظهر النقد.

كان موقف «علي» صعباً للغاية إذ وجد نفسه مطوّقاً بأحداث ليس قادراً على السيطرة عليها... فنتيجة لعدم اتساع قاعدة الاختيار حدث الشرخ وظهرت ضمن الفئة حسابات سابقة على عهد الإسلام بين مراكز القوى في مكة. ولم يكن «علي» من دعاتها، كما أن فئة الاختيار أضافت شروطاً إلى مهام الخليفة ليست من أصولها (اتباع ما كان عليه الشيخان أبو بكر وعمر). فرفض «علي» الشرط وهو محقّ في ذلك، فما بعد (**لا إله إلا الله** محمد رسول **الله**) من مزيد. وهكذا ظهرت بالنتائج الفوارق بين حكمة الله وحكمة البشر.

وجاء «علي» ولم يكن قد بقي من الأمر شيء، فتحوّل «معاوية» بالخلافة إلى الأمويين بعد أنّ قصَرَها «عمر» على القرشيين. أمّا «علي» فقد حاول أن يقفز بمن لديه إلى خارج أسوار قوى مكة ومراكز ثقلها ولكن الأوان كان قد فات.

إذن حُصِرَت الخلافة في المهاجرين من دون الأنصار ثم حصرت في القرشيين ثم حصرت في الأمويين ثم جاءت اللطمة الكبرى حين جعلها «معاوية» وراثية مع الإبقاء على شكل البيعة الشكلية التي نالها عنوة لابنه «يزيد»... وقتل يزيدٌ الحسين... وأصبح (ملك) بني أمية ظاهراً. وهكذا ظهرت وتجلّت الفوارق بين حكمة الله وحكمة البشر.. وأصبحت الخلافة (من) قريش (في) المسلمين ثم في أُمية (على) المسلمين وغاب النص و«أولي الأمر» (منكم).

بعد هذا المسلسل المترابط الحلقات اتخذت الخلافة شكلاً سياسيّاً غير إسلامي وغير متّفق بالضرورة مع المنهج القرآني حتى تحولت إلى ملك عادي يورث ابناً عن جدّ بكامل أمراض النشأة الأرستقراطية. ولم يعد ثمة خليفة عن الله في الأرض بل ثمة دمى متحركة في القصور كلمتها لدى الوزير الأول وتوقيعها لدى حامل الأختام.

مع ذلك: أبقى الله - لحكمة يعلمها - على العالمية الإسلامية استمراريتها، فبالرغم من سلبية هؤلاء الملوك حقيقة فقد كانوا أعجز من أن يتجاوزوا في أحكامهم ونزواتهم ظاهر الشريعة والتقيّد بمراسمها ومحاولة التظاهر بأنهم على طريق سويّ... أي إن المدّ العام كان أقوى وأكبر من فرديّتهم وكانوا يخشون تأثير الدين على الناس حتى أن متصوّفاً كان

يعيش حمّالاً في أسواق بغداد هو «الحلاج» قد تمكّن من تغيير وزارة بأكملها في عصر من عصور الانحطاط. وبالرغم من النهاية المفجعة لذلك المتصوف الذي قطعت أوصاله وصلب ثم أحرق بتهمة الفساد في الأرض، فقد بقيت ذكراه حيّة في نفوس الكثيرين من أفراد الشعب في سوق بغداد، بين أولئك الذين ترك لديهم حبله وبعضاً من أفكاره.

ثم تتابعت الانحرافات ولم يعد المسلم قادراً على تقنين كلامه وإكسابه قوة التأثير بحكم عدم مشاركته في الاختيار... يكتفي بحضور صلاة الجمعة ليعلن له عن مقتل خليفة (رحمه الله) واستبداله بآخر (أعانه الله) وينهي الخطيب عبارته: «وأطيعوا الله وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم».

من هناك كانت البداية وقد رافقتها فيما بعد سائر أنواع التدهور. كان الخلفاء في المدينة من قبل وقد تلقّوا مسلكيتهم عن الرسول مباشرة يحيطون أنفسهم بأهل الرأي من الصحابة الذين يمكن اعتبارهم هيئة تشريعية وتنفيذية في نفس الوقت، لذلك لم تظهر حاجة (طبيعية) لتقييد السلطة السياسية وإن كان الله قد أوحى بتقييدها منذ البدء... أما حين انحرف الأمر بتولي «معاوية» الذي لم يعايش الرسول أكثر من عامين في نهاية تجربته، ولم يكن بذلك من كتّاب الوحي كما يزعم بعض المفسرين. ظهرت إذن خصائص الحكم الفردي.

فمعاوية يحيط نفسه بالعصبية القبلية من بني أُمية بالذّات ثم يعمد إلى الارتكاز على البطش العسكري (مجموعة الحجاج بن يوسف) وإلى تأليف مجموعة من المنتفعين، وهذا ما نقرأ عنه كثيراً في باب (حلم معاوية) ولم يكن حلمه سوى اجتذاب بأعراض الدنيا لمن يقدر عليه من المعارضين. نتيجة لهذا التحوّل اختفى الشكل الأول للمؤسسة الدستورية وحلّ محلها ما ليس بديلاً بل نقيضاً تامّاً. هنا فتح المجال واسعاً للنفاق ولم يتجرأ أحد على ردّ كلمة الحاكم، أو حتى تذكيره بحكمة السلف في بعض الأمور.

من ذلك كان «معاوية» ميّالاً إلى ضم الإمبراطورية البيزنطية إلى سلطانه في دمشق فقرر ركوب البحر وقد سبق «لعمر» أن رفض طلباً مماثلاً من «عمرو بن العاص» حاذراً لضعف العرب أمام البحر، فجاء «معاوية» وقرّب الأمر «لعثمان». وكان «عثمان» يحسّ بتحايله عليه، فأمره إن أراد أن يحمل أهله معه في نفس السفينة وقد فعل، ولكن لولا لطف الله ونجدة بَحْرية مصر لارتدّت معركة «ذات الصواري» على المسلمين ولكانت

بداية تغلغل بيزنطي في أراضي الشام.

مثل هذه الحوادث كثير وسببها دائماً الأهواء الفردية التي رافقتها تنمية دائمة لمجتمع النفاق وإعطاء امتيازات متزايدة للقوى التي تحمي الحكم الفردي وهذا صرف للزكاة ولأموال المسلمين في غير وجهها الصحيح.

كمحاولة لحماية أي توجهات بديلة ولإضفاء الشرعية الدينية على قرارات الخليفة كان لا بد للسلطة أن تشكّل لنفسها درعاً واقياً من العلماء الذي يفتون، وبالفعل تقاطر الكثيرون من غير نوعية «مالك» الذي رفض أن يفتي بزواج المكره فخلع كتفه شر خلعة، والذي رفض أن يعلّم أبناء الخليفة إلاّ ضمن الطلاب في الحرم النبوي. تقاطرت إذن نوعيات أخرى أفتتْ وكتبتْ وقالت وارتدّت إلى أهلها ببطون شبعى وكسوة أنيقة (وأعز الله الأمير وأيد ملكه وسلطانه وعسكره وجنده).

بدأت الفردية تولّد النفاق والنفاق يشرع للفردية. وقد قيد الله هذه الظاهرة المرضية منذ بدئها بجعل النفاق فوق مرتبة الشرك: (إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيراً) النساء: ١٤٥. أي أسوأ درجة من المشركين والله يأتي بالمنافقين دائماً قبل المشركين: (ليعذّب الله المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات ويتوب الله على المؤمنين والمؤمنات وكان الله غفوراً رحيماً) الأحزاب: ٧٣.

ظاهرة النفاق ومسايرة الواقع والتعايش معه قضت على خصائص القوة في تركيب الشخصية، وأصبح المبدأ هو التقرّب إلى الحاكم بما يحب. وفي أحسن الحالات الابتعاد عن غضبته أو غضبة حاشيته. فأصبح سيف الشرع مسلطاً على كل معارض يحاول أن يستدل بالقرآن على فساد الحكم أو على جهل الخليفة، وقد استخدموا (وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) على نحو يتضارب مع كلّ أبعادها المنهجية. وقد ساعدهم في ذلك الانحطاط التدريجي في اللغة العربية وتدهور لسانها بذاتيته المتفردة، فبدأت أسوأ مراحل الإنشاء العربي. - ٤ - [أولي الأمر منكم وقاعدة السلم والشورى].

هذه الفردية المحاطة بجيش النفاق والتي تتجسّد في «احشوا فمه ذهباً» ومرسلات غثة من آداب المدح الشخصي الركيك الذي لا علاقة له لا بالبيان ولا بالتبيين في اللغة... بدأ المجتمع يفقد تدريجياً حيويته الحضارية وبدأ الناس يتعاملون مع مركز الخلافة في دمشق كعنوان لسلطة أُموية متخلّعة. وانهارت تلك السلطة وتحوّل المركز إلى بغداد.

جاءت المرحلة العباسية كتجديد لجسم الأمة كلها إذ أدمجت لأول مرة بين القرآن وموروثات الحضارات التقليدية وبالذات الفارسية. وقد عجزت الخلافة الأموية عن هذا الدور لأن الجانب الحضاري في امتدادها الجغرافي (بيزنطة) كان عنصراً معادياً إضافة إلى ارتكازها على المطلق الفردي القبلي الأموي ونضوب قاعدة الحضارات المحلية التي تنتشر على سطحها في مصر وسورية.

خلافاً لذلك كانت تجربة الخلافة العباسية، إذ جاءت محمولة إلى خارج المطلق القبلي ومرتكزة على حيوية الفرس الحضارية التي ما لبثت أن شملت سائر قوى الدولة. وهنا التساؤل لماذا لم تنشأ الثورة الصناعية في العهد العباسي؟! [وقد شرحنا ذلك في التعقيب رقم ٢ من ملحق هذا الفصل].

في تلك الفترة بدأت أُولى المحاولات للخروج من دائرة المنقول والمأثور في الوعي الديني وظهرت التيارات الفلسفية التي ولدت ولادة شرعية في ظل تلك الحضارات المتداخلة.

ومع أن العصر العباسي قد جاء محتوياً على حيوية حضارية وعلمية تفوق في خصائصها العصر الأموي إلا أن طبيعة الانحرافات التي رافقت انهياره قد جاءت أكثر انحطاطاً وبالذات على المستوى العقلي.

ونوجز القول في تتبعنا لعوامل انهيار العالمية الأولى إلى ذلك الفارق التدريجي بينها وبين المنهجية القرآنية التي شكّلت قوائم دفعها وتركيبها منذ البدء. وقد بدأت نقاط الضعف الواضحة تتكشّف في كل التركيبة حين وجدت نفسها تخوض غمار التحدّي مع العالم الخارجي. جاء الاجتياح المغولي من الشرق وسقطت البوابة الشرقية في بغداد، ثم جاء الاجتياح الإفرنجي من الغرب وسقطت البوابة الشمالية الشرقية في إنطاكية ثم سقطت القدس نفسها (ولكن من غير عودة إسرائيلية)، وفي بداية تلك الفترة تمّ الجلاء عن الأندلس وسلّمت مفاتيح قصر الحمراء.

سبعة قرون مؤلمة أوضحت كلّ نقاط الضعف، ثم جاء الأتراك فمدّوا حزام الأمن إلى فيينا في داخل الأعماق الأوروبية وامتدوا به إلى مداخل البحر الأحمر وقوفاً في وجه البرتغاليين غير أن تركيا حوصرت هي الأخرى من داخلها وخارجها ثم شُيّعت كرجل أوروبا المريض.

دخلت العالمية الإسلامية بعد ذلك مراحل انتكاستها والتي عددنا ظواهرها في القضاء على مركزية الخلافة والتكريس الدستوري للبناءات الإقليمية في العالم الإسلامي والقطرية في العالم العربي مع الفاصل بين العالمين والبحث عن بدائل وضعية والعودة إلى الأُصول الحضارية السابقة على الإسلام.

أصبح هذا التيار هو التيار المتحرك في بلادنا العربية بأسرها اليوم وتتَّجه الخطى للقضاء على كل مخلَّفات تلك العالمية الأولى، وتوسّعت إسرائيل في قلب الوطن العربي متَجهة إلى بناء عالميتها الخاصة من النيل إلى الفرات على حساب العالمية الإسلامية التي أورثها الله من قبل أرض الأربعة وعشرين نبيّاً ما بين النيل والفرات.

ملحق الفصل الأول

١- الخروج ومفهوم (الدار - العروبة) في مقابل (الوطن - القومية):

إذ استعدنا قولنا بأن علاقة العربي بالخروج هي من قبيل (الدفع الغيبي) وليس (الاستعلاء الذاتي) وأن المهمة كانت تكمن في استيعاب حوض الحضارات التاريخية والتقليدية تعريباً مع طرح القرآن أمامها كفكر إلهي كوني بديل يدعو إلى السلام في الأرض.

فإننا يجب أن نتوقف لدى منعكسات ذلك الخروج بالدفع الغيبي على مكونات الشخصية العربية في اتجاهين:

أولاً: اتجاه بناء شخصيتها وفيما إذا ما كانت قابلة للتحول إلى شخصية (قومية) بعد الخروج والتمركز في هذا الوسط من العالم القديم بالذات ما بين المحيط والخليج، علماً بأن العرب قد خرجوا - كما شرحنا - كشعب قبائل (مؤلف بين قلوبها).

وثانياً: اتجاه البناء الاقتصادي - الاجتماعي الذي يؤهلها لتركز الثروات وبناء قواعد إنتاج جديدة تحكم مسار نموها؟

وسنجيب الآن على التساؤل الأول، ثم ننطلق لاحقاً للإجابة على التساؤل الثاني واضعين الأساس لفهم مركبات الشخصية العربية من خلال مقدماتها التاريخية وجدلها الخاص وبما يفترق عن الأسس التي تُبنى عليها الكتابات المعاصرة.

قد طرح القوميون مفهوم القومية والوطن أمام الإنسان العربي، كما طرح الإسلاميون في المقابل مفهوم الدين والعالم الإسلامي، منطلقين من أن القومية تعبير عن حالة عنصرية من شأنها تفكيك وحدة العالم الإسلامي وإنها دعوة علمانية في مقابل الدين.

وكلاهما (القوميون) و(الإسلاميون) مخطىء في طرحها لأنهما لم يتناولا جدلية تركيب الشخصية العربية تاريخياً.

بداهة وفي البداية، لا يمكن لأي دين في العالم، ولا لأي فلسفة، أن تجرّد الإنسان من دواعي الانتماء الفطري لشعبه أو لأرضه، ومهما بلغت بعض الفلسفات من تفكيك (للمسلّمات الإنسانية) التاريخية التي تحيط بتصورات الإنسان عن نفسه وكونه، أو تفكيك

(الذات الإنسانية) نفسها، فإن لها حدوداً لا تستطيع تجاوزها في واعية الإنسان. فمن تحصيل الحاصل أن نقول أن الإسلام يعترف وهو دين الفطرة بانتماء الإنسان إلى شعبه أو قومه وبانتمائه إلى أرضه.

ولكن من حيث تبدو هذه النتيجة، بسيطة وفطرية للغاية، فإنها تمضي إلى غاية (التحديد) عبر منهج قرآني ضابط لتركيب المفردات ودلالاتها. فهناك نسق معرفي كامل يفرز من خلاله القرآن مفاهيمه، فحين يستخدم القرآن مفردة (قوم) فإنه لا يعطيها دلالة (القومية) في الفكر المعاصر ولكنه يعطيها معنى الجماعة القائمة بأمر ما، فإما نسبت لفعل أو اتجاه عقلي أو أخلاقي معين أو حتى لنبيّها. فالمشترك اللغوي الذي يمكن أن يأتي متشابهاً مع الحالة القومية يشار إليه في القرآن بالشعوب والقبائل وليس بالقوم. فلماذا لم يعبّر القرآن عن (الحالة القومية)؟

كذلك لم يشر القرآن إلى مفهوم (الوطن)، والإشارة الوحيدة التي وردت تشير بالجمع إلى (مواطن) عدة ينتمي إليها إنسان واحد، وبمعنى المواضع المختلفة التي تحرك فيها الأنصار والمهاجرون قتالياً: (لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثمَ ولّيتم مدبرين) التوبة: ٢٥.

ففيما يمكن أن يقابل مفهوم (الوطن) يطرح القرآن مفهوم (الدار)، وفيما يمكن أن يقابل مفهوم (القومية) يطرح القرآن مفهوم (الشعوب والقبائل) في إطار تنوّع الخصائص التكوينية. فهل يقتصر الأمر على اختلافات في المبنى اللفظي دون المعنى المنهجي؟

إذا دقّقنا الفارق نجد أنه يتعلّق بالمعنى المنهجي وليس بمجرد المبنى اللفظي. فمفهوم (الدار) ينتقل مع أصحابه إلى حيث يرتحلون. أما مفهوم (الوطن) فيعني الاستكانة للمكان والتموضع فيه، فالوطن لا يرحل وإن رحل أصحابه.

ثم أن الدار لا تحمل صفة المكان وخصائص المكان، وإنما تحمل صفة أصحابها، فهناك فرق جوهري بين قول الله سبحانه: (سأوريكم دار الفاسقين) وقول مثل - (سأوريكم مكان الفاسقين) - فالمعنى الأول يشير إلى وراثة الصالحين لدار الفاسقين، فتصلح الدار بصلاح من سكنها. أما القول الآخر فيعني جعلهم فاسقين. فالدار تستمد خصائصها من الإنسان حيثما كان وإلى حيث ارتحل، خلافاً لخصائص المكان.

إذن، فمفهوم الدار في القرآن يستمد خصائصه من خصائص أصحابه وليس من مكانيته، وحين نمضي في تحليل هذا المفهوم نكتشف أنه يحمل أبعاداً أكثر خطورة من مفهوم الوطن. فالدار (سياج) بمعنى (الحمى والحرم) لا يُقبل باختراقه ولا بتدنيس الآخرين له، ولا بالخروج منه، فهو دائرة محكمة مهما ارتحل بها الإنسان، ولذلك تستمد الدار جذرها ممّا (يُدرأ) عنه، تماماً كمن يدرأون بالحسنة السيئة.

أهمية هذا المفهوم (الدار) أنه يرتبط بخصائص تكوين الشخصية العربية، فدارها هو حماها وشرفها، وكذلك من مفهوم (الحمى) هذا تولد (مفهوم الحرم) حيث - حِمى الله - سبحانه - وهو البيت الحرام في مكة.

فالعربي ومنذ خروجه قبل أربعة عشر قرناً من جزيرته وباتجاه سائر الأرجاء، إنما استقرّ فيها على أساس مفهوم الديار وأسّس حماه في كل جزء منها على هذا المفهوم، لذلك لا يمكن أن تتبلور لديه المفاهيم (الوطنية) أو (الإقليمية) أو (القطرية) كمستثير للفعل. فالعربي منذ خروجه وإلى اليوم يعيش دائرة هذا المفهوم للدار، إذ ليس ثمة (متغيّر نوعي جذري) في تركيبته الاقتصادية والاجتماعية والفكرية بما يخرجه من مفهوم (الدار) إلى مفهوم (الوطن) أو من مفهوم (القبيلة والشعب) إلى مفهوم (القومية) بالمعاني المعاصرة والمفارقة لتكوينه.

مفهوم الدار والخروج كشعب قبائل:

يتسق مفهوم الدار مع مهمة (الخروج) للعرب كشعب قبائل ألّف الله بين قلوبها، غير أن ذلك الخروج لم يكن يعني إذابة للشخصية العربية في الآخرين وتلاشياً فيهم أو شتاتاً في الأرض. وإنما كان استقطاباً للغير، وبالذات منطقة حوض الحضارات التقليدية في الوسط من العالم وفي دائرة الاتصال ما بين آسيا وأفريقيا وأوروبا.

خرج العرب كشعب قبائل وليس كقومية، وحملوا معهم ديارهم (الخطط) واستقروا فيها حيثما انتشروا، فلم يكن خروجهم (نفياً) عن موطن تركوه بالفهم المعاصر، فالله يجعل النفي عن الأرض عقوبة، ولا يأمر بها: (إنّما جزاء الّذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدّنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم) المائدة: ٣٣.

أما الخروج فهو غير النفي، إذ أن مفهوم الدار والتعلّق به يرتبط بالمرتحل وليس

بالمكان الجغرافي: (كنتم خير أمّة أخرجت للنّاس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون) آل عمران: ١١٠.

فالنفي عن الأرض، وليس عن الدار، عقوبة، والخروج الذي يستصحب الدار معه خير، أما الإخراج من الدار ففتنة لا تعدلها إلاّ فتنة الخروج من الدين نفسه، فحين يخرج الإنسان عن داره إنما يخرج عن كل خصائصه: (لا ينهاكم الله عن الّذين لم يقاتلوكم في الدّين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إنّ الله يحبّ المقسطين. إنّما ينهاكم الله عن الّذين قاتلوكم في الدّين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولّوهم ومن يتولّهم فأولئك هم الظّالمون) الممتحنة: ٨ - ٩.

فالخروج من الدار هو فناء للنفس، وليس مجرد نفي أو ارتحال، وهذا محدّد نظري قرآني يتعلق بخصائص الشخصية العربية وتركيبها الجدلي الداخلي، فالذين أحلّوا مفهوم الوطن عوضاً عن الدار أخطأوا خطأ كبيراً قاد إلى ممارسات خاطئة في كيفية خطابهم الثوري للإنسان العربي. ولا نعتب هنا على الخطاب الثوري، فأهدافه وغاياته في الإطار المسمّى قومياً، أهداف وغايات سليمة، ولكن غير السليم فيه هو مخاطبة الإنسان العربي من خارج ذاته وجدلية تكوينه.

الخروج في مقابل الانتماء: إشكاليتان في الفهم الإسلامي:

قد أعطي (الخروج) بُعْداً (عالمياً) للإنسان العربي، فالآية (كنتم خير أمة أخرجت للناس) ترتبط بعالمية الخطاب الإسلامي: (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ - إِلَيْكُمْ جَمِيعاً - الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ) الأعراف: ١٥٨.

قد فهم الإسلاميون العالمية باعتبارها (نفياً للذات العربية) و(نفياً لتعلقها بالحمى الأرضي)، وذلك بحكم الخروج والتوجّه للناس كافة. وظلّوا يؤكدون على أن الهدف (المثالي) الوحيد هو التعلّق بالله وليس بالذات أو الحمى: (يا أيّها النّاس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم إنّ الله عليم خبير) الحجرات: ١٣.

فمفهوم الإسلاميين لهذه الآية يعني ذوبان الشخصية العربية وتلاشيها في الغير عالمياً،

وهذا ينتهي إلى (النفي) و(الشتات) وليس إلى مفهوم (الخروج) الذي يقتضي التفاعل الإيجابي مع الغير (شعوباً وقبائل لتعارفوا) مع الإبقاء على خصائص الذات.

التفاعل الإيجابي مع الغير (التعارف) يعني الامتداد في العالم وليس النفي للذات، تماماً كما أن الخروج الذي يستصحب مفهوم الدار لا يعني الفناء في أرض الآخرين بمفهوم الشتات. فكيف ركّب الله معنى الخروج الذي يبدو نافياً للموضع، ومعنى العالمية الذي يبدو نافياً لخصائص الذات، مع الموجبات الإنسانية الفطرية التي تتعلق بالذات والموضع؟:

قلنا أن الله لم يجعل الخروج نفياً وتلاشياً في الشعوب الأخرى، فتلك عقوبة، وليس خيراً يكافىء به الله (خير أمة أخرجت للناس). لهذا جاءت المحددات القرآنية واضحة للربط بين أمرين:

أ - مفهوم الدار والاتجاه نحو القبلة:

ب - مفهوم الأمة والموضع الجغرافي:

وفي هذا الإطار نتلو الآيات التالية:

(وكذلك جعلناكم أمّة وسطاً لتكونوا شهداء على النّاس ويكون الرّسول عليكم شهيداً وما جعلنا القبلة الّتي كنت عليها إلاّ لنعلم من يتّبع الرّسول ممّن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلاّ على الّذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إنّ الله بالنّاس لرؤوف رحيم) البقرة: ١٤٣.

فالأمة الوسط حاضنة جغرافياً وحضارياً وتاريخياً لما توسّط العالم بين القارات الثلاث (آسيا وأفريقيا وأوروبا). حيث استوى العربي على سطح حضارات، كانت في الأصل منه وله، من بابل في العراق وإلى قرطاجة في شمال أفريقيا، حيث وحدها بلسان ليس من الأساس غريباً عنها، استعادها أو استرجعها إلى رؤية دينية كانت تتفاعل بحيثيات مختلفة في تركيبها الحضاري. فتكونت بذلك ما يسميه القوميون: (الأمة العربية) وما يسميه القرآن (الأمة الوسط). غير أن الاختلاف يظل كما قلنا كامناً في أصول المنهج المعرفي للدلالات، فالأمة العربية تعني استرجاع الذات، والأمة الوسط تعني استرجاع الشهادة على الناس والتفاعل معهم ضمن بعد عالمي. ومن هنا يستحوذ مفهوم (الدار) الذي يعني

خصائص القاطنين على مفهوم (الأمة الوسط) المرتبطة بذات الخصائص، أي الشهادة على الناس. فإن لم تكن ثمة شهادة على الناس ينتفي مفهوم الأمة نفسه.

قد أدّى (الخروج) إلى تكوين (الأمة الوسط) ولكن بمنطق (الديار) الذي لا يشكل وطناً ولا وحدة قومية، فكيف يمكن أن يوجد (الرابط المركزي) الذي يشدّ الديار والأمة الوسط خارج معنى القومية والوطن؟

الرابط هو (القبلة) وتعزيز مكانة (مكة) كقاعدة مركزية جاذبة للأمة الوسط والديار، فكما بوأ الله للأمة الموقع الوسط من بعد الخروج، جعل قبلتها مكة، ولهذا ربطت سورة البقرة السابقة (١٤٣) بين الأمة الوسط والقبلة. ثم تحدّد الأمر بوضوح في آية لاحقة: (قد نرى تقلّب وجهك في السّماء فلنولّينّك قبلة ترضاها فولّ وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولّوا وجوهكم شطره وإنّ الّذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنّه الحقّ من ربّهم وما الله بغافل عمّا يعملون) البقرة: ١٤٤.

المعنى الأخطر: مكة جاذبة لشخصية الإنسان العربي في مختلف دياره وحيثما تموضع في الموقع الوسط وفي الأمة الوسط، فمفهوم (المركز) من تكوين الشخصية العربية يتحول إليها بالذات، وليس إلى (العواصم) القطرية أو الإقليمية أو حتى القومية. فما يصيب مكة يصيب الشخصية العربية في جذر تكوينها، وما يصيب خارج مكة فيتعلق بالديار، مثل ما أصاب الديار الفلسطينية، فهي لم تعن الكثير بالنسبة للإنسان العربي ومفهومه عن (حمى الدار)، ومفهومه عن (القبلة)، فالقدس ليست قبلته وإنما (البيت الحرام)، والديار الفلسطينية ليست دياره وإنما هي ديار الفلسطينيين. فالمعركة ضد الإسرائيليين لم تتسع لكل الديار العربية. لهذا اتخذت المواجهة العربية ضد إسرائيل معنى (التضامن) مع الفلسطينيين ولم تتخذ معنى (المواجهة المصيرية). فالمفهومان (الدار) و(القبلة) كانا يحولان دون الحشد (القومي المركز) في المعركة ضد إسرائيل.

ونمضي أكثر في (التحليل) الذي يؤدي إلى (تفكيك الشخصية العربية)، فمفهوم الدار يرتبط بداية بمنطق (التأليف القبلي) وليس (التوحيد القومي)، فالله - سبحانه - لم يجعل (الخروج) مرتبطاً بوحدة قومية، خلافاً لادعاءات كثيرة، وإنما جعله مرتبطاً (بالتأليف) بين قبائل عربية يصعب تنازلها عن مطلقها الذاتي وعن فرديتها: (وألّف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألّفت بين قلوبهم ولكنّ الله ألّف بينهم إنّه عزيز

حكيم) الأنفال: ٦٣. وهذا من جانب فلسفي آخر يعني تنزل الغيب على جدل الواقع.

فالواقع قبلي فردي لا يعطي في تحقق المثال أكثر من (التأليف). لهذا لا تستطيع الشخصية العربية أن تمضي لأبعد من مفهوم (الدار) كمحور لذاتها، فما يخرج عن نطاق دارها لا يعنيها إلاّ بشكل (تضامني) لا يكون موضوعاً لانفجار (الحمية) مهما تعلق الأمر بالعروبة أو الإسلام، فكافة ما كان من مواجهات قومية أو إسلامية في الديار الفلسطينية اتخذت فقط طابع (التضامن)، ومهما كان تبريرنا لتلك المواقف السلبية بوجود مؤامرات، كالأسلحة الفاسدة أو (ماكو أوامر) أو بيع سفن الأسلحة في عرض المتوسط قبل وصولها للمقاتلين، إلاّ أن أساساً في داخل تكويننا - أي مفهوم الدار - كان يحول دون التغلّب حتى على تلك المؤامرات.

مفهوم الدار بين العالمية والتفاعل مع الشعوب الأمية:

خرج العرب، كما ذكرنا، كشعب قبائل مؤلف بين قلوبها، واستقرّت بمنطق الديار، ولكن ثمة تفكيك آخر تمَ على مستوى الذات العربية وانتمائها لنفسها. وهذا التفكيك هو الذي تتعلق به أدبيات الحركات الإسلامية. وفيه الكثير من الفهم الخاطىء كما أوضحنا.

أ- العالمية:

قد جعل الله (عالمية الخطاب) أساساً لخروج العربي: (قل ياأيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً) وتربط الآية بين هذه العالمية وملك الله للسموات والأرض، فهي (عالمية وكونية بذات الوقت) (قل يا أيّها النّاس إنّي رسول الله إليكم جميعاً الّذي له ملك السّماوات والأرض لا إله إلاّ هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النّبيَ الأمّيَ الّذي يؤمن بالله وكلماته واتّبعوه لعلّكم تهتدون) الأعراف: ١٥٨.

أما (المثال الإنساني) فيتلخص في الآية: (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) الحجرات:١٣، لهذا لم يكن الخروج توسّعاً بمنطق الاستعلاء الذاتي: (ولا تكونوا كالّذين خرجوا من ديارهم بطراً ورئاء النّاس ويصدّون عن سبيل الله والله بما يعملون محيط) الأنفال: ٤٧.

ب - التفاعل مع الشعوب الأميّة:

الأميّة تعني الشعوب غير الكتابية، وقد شرحنا هذا المعنى وفق دلالات ألفاظ القرآن في دراسات سابقة، وما يهمنا هنا هو التفاعل الذي حدث بين مقومات تركيب الشخصية

العربية التي استصحبت ديارها والشعوب الأميّة الأخرى تحقيقاً لنبوءة سورة الجمعة: (هو الّذي بعث في الأمّيين رسولاً مّنهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين) الجمعة: ٢ ثم يشرع تاريخياً في التفاعل مع الشعوب الأميّة الأخرى (وآخرين منهم) أي من الأميين (وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم) الجمعة: ٣.

أحكمت هذه القاعدة (الأميّة) بمنطق (التعارف) (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) علاقة العرب بغيرهم، وصولاً إلى أن يحكم مصر كافور الأخشيدي رغم احتجاجات (أبو الطيب المتنبيء). وأن يقود الأمة في مواجهة التتار الظاهر بيبرس وأن يتصدّر للدفاع عنها في مواجهة الفرنجة صلاح الدين الكردي الأيوبي وأن تسلم قيادها في المغرب ليوسف بن تاشفين.

هذه التركيبة فكّكت أيضاً دواعي التركّز حول الذات. فلم تتولد نزعة قومية كمحركة للفعل الحضاري.

يبدو أننا قد فككنا الشخصية العربية، وبأسوأ مما فعلت كل الدراسات الصهيونية التي اختصت بدراسات الشخصية العربية، غير أن الفارق بيننا وبين الصهاينة ومن والاهم، أننا نبحث في جذور التركيب لنستمد معنى القوة بعد الكشف عن أصول التكوين.

فالإسلام الذي فكّك الشخصية العربية (ذاتياً وطبقياً) فعل ما فعل ليمنحها بدائل أكثر خطورة، وأكثر قوة من الحراك عن الذاتية والطبقية. ولتوضيح هذه المعاني لا بدّ من التعرّف على بعض (المحددات النظرية) التي يطوق بها القرآن خصائص الفعل الإسلامي في الشخصية العربية باتجاه إيجابي:

أولا: الغاية (دفع الباطل بالحقّ):

لو انتهينا إلى القول بأن الشخصية العربية، المفككة ذاتياً وطبقياً عاجزة عن الفعل لنسفنا أهم محدد نظري في القرآن كله. وهو مفهوم (الغاية)، والذي ترتبط به كل أساسيات الدين. فالغاية الإسلامية تكمن في إيجاد قاعدة بشرية لدين الحق في مواجهة الباطل. وهذه القاعدة منهجها الفلسفي القرآن، بوصفه خاتم الكتب، ومحتواها الإسلام باعتباره خلاصة الديانات، وقاعدتها البشرية العرب وليس غيرهم، فهم - وليس غيرهم - المسؤولون عن هذا الذكر مسؤولية مباشرة: (وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون)

الزخرف: ٤٤. على ألاّ تفهم هذه الآية بالمعنى (القومي) كما شرحنا ولكن ضمن الأبعاد الأخرى مجتمعة.

أما مفهوم (الغاية) فقد حدّده الله – سبحانه – بجلاء في عدة آيات من بينها: (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين. لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين) الأنبياء: ١٦ – ١٧.

وكذلك: (وما خلقنا السّماوات والأرض وما بينهما لاعبين. ما خلقناهما إلا بالحقّ ولكنّ أكثرهم لا يعلمون) الدخان: ٣٨ – ٣٩.

فالغاية الإلهية (الحق) كما ترد في هذه الآيات، ترتبط شرطياً بالعربي: (وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون) ٤٤.

فكيف قضى الله للإنسان العربي أن ينهض بالحق؟

هنا يجب دراسة محددات أخرى لا تقل خطورة عن تفكيك الشخصية العربية، فالله – سبحانه – إذ جرّد الشخصية العربية عن التركزين الذاتي والطبقي، وألقى عليها بمسؤولية الذكر، فإنه قد جرّدها أيضاً عن أمرين خطيرين:

أولاً: التجريد من تتابع النبوّات:

تفترض استمرارية المسؤولية عن الذكر، أو الدفع بالحق في مواجهة الباطل، استمرارية النبوّات التي من شأنها أن تستشرف مسؤوليات كل مرحلة وتحل إشكالياتها، ويكون لها قدرة السيطرة الروحية على الناس. غير أن الله – سبحانه – جعل محمداً خاتماً للرسل والنبيين: (ما كان محمّد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النّبيّين وكان الله بكلّ شيء عليماً) الأحزاب: ٤٠.

ولم تختم هذه الآية على النبوة فقط ولكن ختمت حتى على (عصمة) تكون لذرية من ظهره (ما كان محمد أبا أحد من رجالكم)، مع نفي أدنى توقع لمخلّص قادم، أياً كانت صفته ولست أجهل ما يقال عن إمام على رأس المائة أو عن المهدي. وجُعل الأمر من بعد محمد (توريثاً) متعدد الخصائص الإنسانية، فلا يطير الوارث في الهواء ولا يمشي على الماء، مجرد خصائص إنسانية لا علاقة لها بما يتجاوز وضع الإنسان كإنسان، يؤخذ منه ويرفض بحكم العقل والمنطق: (والّذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحقّ مصدّقا لما

بين يديه إنّ الله بعباده لخبير بصير) فاطر:٣١. فالوحي لمحمد من الكتاب كان ليتعامل به لما بين يديه، فالله خبير بالتفاصيل وبصير بالكليات، وما بعد ذلك فتوريث: (ثمّ أورثنا الكتاب الّذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مّقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير) فاطر: ٣٢.

ثانيا: التجريد عن تتابع الكتب:

وقضى الله أن يكون القرآن آخر الكتب السماوية، مصدقاً ومهيمناً، فلا كتاب بعده: (وأنزلنا إليك الكتاب بالحقّ مصدّقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه) المائدة: ٤٨. فلا كتاب آخر يتنزل ليحسم ما يكون من إشكاليات ومتغيّرات.

ويؤدي الأمران معاً: (التجريد عن تتابع النبوات والتجريد عن تتابع الكتب) إلى ما هو الأخطر بكثير، ذلك هو:

التجريد عن الحاكمية الإلهية والاستخلاف:

فمفهوم الحاكمية الإلهية يرتبط قرآنياً بسيطرة الله المباشرة على الأرض والإنسان، ونهوض الله بأعباء السلطتين، الدينية والزمنية في آن واحد، وقد تميزت الحقبة الإسرائيلية بذلك، من شق البحر وإلى انبجاس الماء من الصخر وإلى تدني المنّ والسلوى واقتحام الأرض المقدسة.

وقابل الله – في إطار ممارسته للحاكمية – بين خارق العطاء وخارق العقاب، فبقدر ما أعطى فرض عليهم (شرعة الإصر والأغلال).

وتمرّد الإسرائيليون على تلك الحاكميةالإلهية المباشرة، وطلبوا (الاستخلاف) عن الله: (ألم تر إلى الملإ من بني إسرائيل من بعد موسى إذ قالوا لنبيّ لهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله) البقرة: ٢٤٦.

قضى الله وقتها باستخلاف داوود ثم سليمان بعد معركة جالوت. ويعني الاستخلاف منح المستخلف صلاحيات القدرة الإلهية، تحكماً في قوى الطبيعة المرئية وغير المرئية.

أما مع الإسلام، فليس من (حاكمية إلهية) وكذلك ليس من (استخلاف)، وإنما هي (حاكمية كتاب) عبر فهم بشري (خصائص الوارثين كما وردت في سورة فاطر).

وأجمل القرآن هذه المعاني مجتمعة (إنّما أمرت أن أعبد ربّ هذه البلدة الّذي

حرّمها وله كلّ شيء وأمرت أن أكون من المسلمين. وأن أتلوا القرآن فمن اهتدى فإنّما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فقل إنّما أنا من المنذرين. وقل الحمد للّه سيريكم آياته فتعرفونها وما ربّك بغافل عمّا تعملون) النمل: ٩١ - ٩٣.

الفارق بين الحاكميات (الإلهية) و(الاستخلاف) و(البشرية عبر الكتاب) فارق جذري وكبير، إذ يشكل أنساقاً مختلفة سبق لنا تناولها في العديد من محاضراتنا. وما يهمنا هنا توضيح أن مفاهيم الحاكمية الإلهية والاستخلاف لا تنطبق لا على الإسلام ولا على وضعية الإنسان العربي، وهذا ما يرتبط بختم النبوّة والرسالة. وحين استخدم الله عبارة (خلائف في الأرض) إنما وزعها بين الكفر والإيمان ولم يربطها بمنطق الإنابة عنه والتصرّف في قدراته، المرئية وغير المرئية: (هو الّذي جعلكم خلائف في الارض فمن كفر فعليه كفره ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربّهم إلا مقتاً ولا يزيد الكافرين كفرهم إلا خساراً) فاطر: ٣٩.

ثم ماذا بقي للإنسان العربي، وقد جرّد عن التركّز الذاتي والتركّز الطبقي، وجرّد عن الحاكمية الإلهية وعن حاكمية الاستخلاف، وجرّد عن تتابع النبوّات وتتابع الكتب. وأمر بالخروج وتبني الخطاب العالمي والتفاعل مع الشعوب الأمية، وامتنعت عنه حتى الخوارق والمعجزات مع تكليف بمسؤولية حمل الذكر الإلهي ومواجهة الباطل بمنهج الحق.

قد استصعب العرب المسؤولية منذ البداية: (وقالوا لن نؤمن لك حتّى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً. أو تكون لك جنّة من نخيل وعنب فتفجّر الأنهار خلالها تفجيراً. أو تسقط السّماء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتي بالله والملآئكة قبيلاً. أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السّماء ولن نؤمن لرقيّك حتّى تنزّل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربّي هل كنت إلاّ بشراً رسولاً) الإسراء: ٩٠- ٩٣.

قد واجه الرسول الكثير حين جعل الآلهة إلهاً واحداً، رغماً عن رسوخ المفهوم الإبراهيمي الحنفي لدى كثير من القبائل العربية التي تحج البيت. ولكنه عانى أكثر حين ركّز على (الخطاب العالمي) و(الخروج). وهناك الكثير من الوقائع ونكتفي بالإشارة - إصرار الرسول في حجة الوداع على الخطاب العالمي «كلكم لآدم وآدم من تراب» وتوجهه بالخطاب «ياأيها الناس» وإصراره وهو على مستوى عروجه الأخير على تأهيل جيش الفتح الذي تابع أبو بكر أمره حين عروجه. وخشية عمر من عواقب الانتشار العربي

في مصر، وتمنع عثمان على معاوية اقتحام جزيرة أرواد وغزو مناطق البيزنطيين.

قد فعل الرسول الخاتم كل ما يمكن فعله ليربط القبائل العربية بالخروج والخطاب العالمي، وكان الاستقطاب صعباً للمطلق الفردي القبلي العربي إلى درجة اضطر معها الرسول الموقّر للمماثلة بين الحمى الإلهي والحمى القبلي: «من دخل الكعبة فهو آمن ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن».

كان أخطر ما يعانيه الرسول في خطابه العالمي للقبائل العربية ودعوتها للخروج هو (رفض) هذه القبائل (للغير). وتمثل ذلك في رفضهم لديانات الآخرين، فالحجة التي ساقوها ضد التوراة أنها لم تتنزل عليهم هم، ولو تنزلت عليهم التوراة بداية كانوا أفضل من اليهود وكذلك الحال مع الإنجيل والنصارى: (وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتّبعوه واتّقوا لعلّكم ترحمون. أن تقولوا إنّما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنّا عن دراستهم لغافلين) الأنعام: ١٥٥- ١٥٦.

أمام كتاب إلهي يتنزل عليهم بالذات شعر العرب بحيثيتهم، ولكنهم لم يكتفوا بطلب الكتاب فقط، أسوة بالطائفتين اللتين تنزل عليهما الكتاب سابقاً (التوراة والإنجيل) بل طلبوا خوارق ومعجزات موسى والمسيح: (أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدّل الكفر بالإيمان فقد ضلّ سواء السّبيل) البقرة: ١٠٨.

أخيراً خرج العربي، بعد لأي ومعاناة، حاملاً (كتابه) وبخطاب عالمي، وقد أصبح (أهدى منهم)، أو من الطائفتين. خرج العربي وقد اصطحب معه كل شيء (مكة = القبلة). وكتابه (القرآن) وحتى داره، فلا ينازع عنه في الأمر إلاّ نفسه.

جدلية التناقض ووحدة المشروعين الإسلامي والقومي:

قد عاني الرسول الموقر، وطوال ثلاثة وعشرين عاماً، من ثلاثة أمور أساسية:

أولاً: الشرك وهو ما يعادل بمنطقنا العصري (الفلسفة الوضعية)، فالشرك فيما مضى كان (إحيائياً) ولكنه اليوم بات (علمياً) عبر جدل الطبيعة والإنسان معاً.

ثانيا: الفردية القبلية وهو ما يعادل اليوم مفهوم (الدار) الذي يأتي دون مرتبة القومية والوطن وحتى القطرية.

ثالثاً: اليهودية والتي كانت نصيراً للشرك الجاهلي ضد التوحيد الإسلامي مع اعتناق اليهود للتوحيد: (لتجدنّ أشدّ النّاس عداوة للّذين آمنوا اليهود والّذين أشركوا ولتجدنّ

أقربهم مودّة للّذين آمنوا الّذين قالوا إنّا نصارى ذلك بأنّ منهم قسّيسين ورهباناً وأنّهم لا يستكبرون) المائدة: ٨٢.

اليهودية والشرك والفردية القبلية، تلك كانت معاناة الرسول الخاتم والموقّر، وهي ذاتها معاناتنا اليوم: (الصهيونية والفلسفة الوضعية والمفهوم العربي للدار). فكيف نكون المواجهة؟ وكيف يوحّد المشروع القومي مع المشروع الإسلامي؟

لم يطرح القرآن ظهور مهدي مخلص يقود الأمة ضد المشركين واليهود، ويستقطب قلوب العرب، وإنما طرح (التناقض الجدلي التاريخي) بين العرب والإسرائيليين تخصيصاً. ومن خلال سورة (الإسراء) التي حملت معنى (التدافع). وهذا ما نقوم بشرحه في هذا الكتاب.

إنه من خلال هذا (التدافع العربي - الإسرائيلي) والذي سيمتد إلى أرجاء (الديار) العربية بأكملها ستكون ولادة العربي مجدداً، ولكن بنهج عالمي وبمنهجية كونية حضارية بديلة. فللصراع نفسه جدليته الذي يحتوي هذا الكتاب على مفاصلها الأساسية.

هنا بالذات سيتحد القومي مع الإسلامي في مواجهة إسرائيل، ولكن عبر متغيرين يصيبان كلاً منهما، وذلك تبعاً لما يكون عليه الكيان الإسرائيلي نفسه.

فالحركة القومية العربية ستمضي إلى خارج المفاهيم الوضعية حين تكتشف أن المفاهيم الوضعية تشكل سنداً للصهيونية في تعزيز (فلسفة الصراع) ضد الإنسان العربي المقوم بفلسفة (السلام)، ولأنه مقوم كذلك حان لنا أن نكتشف معاني النفي للتركّز الذاتي والتركّز العصبوي، والطبقي. فتكوين الشخصية العربية لا تؤدي للصراعية فهي كافة للناس وخيركم عند الله أتقاكم، فلا مجال للصراع، حتى ولا على أساس الدعاوي السياسية: (ومن النّاس من يعجبك قوله في الحياة الدّنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألدّ الخصام. وإذا تولّى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنّسل والله لا يحبّ الفساد) البقرة: ٢٠٤ - ٢٠٥ وانتهاء بالآية: (يا أيّها الّذين آمنوا ادخلوا في السّلم كافّة ولا تتّبعوا خطوات الشّيطان إنّه لكم عدوّ مبين) البقرة: ٢٠٨.

فالتنازع العرقي، كما التنازع الطبقي، مرفوضان قرآنياً، وقد سبق لنا في تحليل لسورة النحل أن بيّنّا معنى (التفاضل في الرزق) خلافاً لمعنى المفهوم الطبقي الذي يأخذ به بعض الإسلاميين.

فبقدر ما يتخلص القوميون من وضعيتهم، يتخلص الإسلاميون أيضاً من لاهوتيتهم الضيقة. فيتسع جدل التناقض مع إسرائيل لكليهما، وبنفس الطريقة التي حدّدها الرسول الخاتم سابقاً. سواء في مخاطبته للشخصية العربية: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن»، أو في مواجهته للفردية القبلية والشرك، أو مواجهته لبني إسرائيل. وكما قيل فقد (كان محمد كل العرب فليكن كل العرب اليوم محمد).

يبدو من طرحنا هذا وكأننا (نؤله) التاريخ ونجعل حراكه قائماً بمنطق (الجبرية الإلهية)، وهذا ليس بصحيح لمن اطلع على دراساتنا المتعلقة بـ (جدل الغيب والإنسان والطبيعة)، فنحن نرفض منطق (الاستلاب اللاهوتي) ونؤمن بتفاعل الأبعاد الجدلية الثلاثة، ولا نؤمن قرآنياً باستلاب أي طرف للأطراف الجدلية الأخرى، فحتى جدل الغيب لا يستلب جدل الطبيعة. ويكفي أن آيات اعتقدها الكثيرون دلالة على الجبرية الإلهية (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) يس: ٨٢ هي في الحقيقة دلالة على التوسطات الجدلية، فهناك ثلاثية (الأمر - أمره) و (المشيئة - شيئاً) وما بينهما (الإرادة - إذا أراد)، وحتى يكون الأمر الإلهي كلمح بالبصر تسبقه آية: (إنا كل شيء خلقناه بقدر) القمر: ٤٩.

كذلك يبدو من طرحنا هذا وكأننا نسكت الحراك الحضاري والمفاهيمي البشري كله ليتوقف مصير الإنسانية على الصراع العربي - الإسرائيلي ومسؤولية العرب عن الذكر، وهذا أيضاً ليس بصحيح، فحقول المعرفة ومناهجها حتى في الإطار الوضعي تتحرك من نهايات الحداثة وما بعدها، والتي فككت (مسلَمات) التراث الإنساني وفكّكت (الذات) الإنسانية، باتجاه ما يعيد (التركيب) خارج الدائرة الوضعية نفسها.

فعملية الحراك الحضاري للشخصية العربية تتم في إطار تفاعل جدلي ثلاثي لا يضيق إلى مستوى جبرية لاهوتية، كما أن تفاعلات هذا الحراك تتداخل مع مختلف الأنساق الحضارية العالمية ومناهجها المعرفية في إطار حضارة عالمية وضعية تكاد تلفظ أنفاسها من داخلها مهما كانت محاولات (فوكاياما) لاستنهاضها عالمياً، ومهما كانت محاولات (بيريز) لاستنهاضها شرق أوسطياً.

قد يبدو للقوميين والإسلاميين معاً، أنني أعالج القضية من منظور مختلف، وهذا قول صحيح بالمدى الذي لا تسيطر فيه على منهجي التوجهات الوضعية للقوميين أو اللاهوتية للإسلاميين. فهناك جدلية كونية تتجاوز التوجهين معاً، وتتم دراساتي في إطارها منذ

عشرين عاماً مضت.

٢- عمير بن سعد وجدلية التاريخ الاقتصادي - الاجتماعي العربي (نفي التركز الطبقي):

نموذج عمير بن سعد هو من أرقى نماذج القيادات العربية الإسلامية التي جسدت معاني (الخروج) فلا يكون استعلاء عرقياً ولا طبقياً، ولا نهباً لثروات الشعوب ولكن تحقيقاً للعدالة بينها في إعادة توزيع الثروات وفق منطق التشريع الاسلامي.

لهذا تخبط الماركسيون وغيرهم كثيراً في محاولاتهم تصنيف النظام الاقتصادي الإسلامي، كما سبق، وأن تخبطوا في فهم المقدمات الغيبية للتاريخ العربي - الإسلامي، وكما تخبط القوميون والإسلاميون معاً في فهم خصائص الشخصية العربية. نجد التخبط واضحاً في ما كتبه حسين مروة مثلاً:

«أما بشأن الصيغة التاريخية لأسلوب الإنتاج وللعلاقات الاجتماعية في ظل دولة الخلافة العربية - الإسلامية في القرون الوسطى فإن الاتجاه العام في دراسات الماركسيين يميل إلى أن الطابع المسيطر على تلك العلاقات هو طابع العلاقات الإقطاعية، وإن اختلفوا في تحديد الخصائص التاريخية المميزة لهذه الإقطاعية.

إن مصدر الاختلاف في تحديد هذه الخصائص يرجع إلى أشكال التداخل المعقد بين السمات الإقطاعية الموروثة في البلدان التي شملتها سلطة دولة الخلافة عن الأنظمة السابقة للفتح العربي - الإسلامي، ولا سيما الأنظمة الفارسية والبيزنطية، وبين السمات الجديدة لعلاقات الإنتاج الناشئة عن نظام الأراضي في التشريعات الإسلامية التي دخلت عليها تعديلات اجتهادية وعملية متلاحقة منذ نظام عمر بن الخطاب في أوائل عهد الفتح حتى القرن التاسع للميلاد.

فإن هذه السمات الجديدة تتميز بتنوع أشكال ملكية الأرض من جهة، وبتداخل عمل العبيد مع عمل الفلاحين الأحرار في الأرض، من جهة ثانية.

هذا التشابك المعقد بين كل هذه الظاهرات التاريخية سمح بأن تلتبس على الباحثين ملامح الصورة الحقيقية لطابع النظام الاقتصادي - الاجتماعي الحاسم، كما سمح أن تظهر استنتاجات من نوع الاستنتاج القائل بأن المجتمع العربي - الإسلامي تطور من مجتمع قبلي بطريركي (مجتمع الجاهلية) إلى مجتمع إقطاعي، دون أن يمر بمرحلة العبودية

كنظام «اجتماعي متكامل ومتطور وشامل»، باعتبار أن «العبودية وجدت كذلك في المجتمع القبلي (الجاهلي)، ولكن كظاهرة خاضعة للأطر الأجتماعية - الاقتصادية العامة لهذا المجتمع».

[راجع: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - حسين مروة - الجزء الأول - ص ١٤٩ - دار الفارابي - بيروت ط ٦ - ١٩٨٨].

معضلة توصيف البنية الاقتصادية الاجتماعية:

أما إذا عدنا إلى كتابات (مكسيم رودنسون) حول تحليل الأوضاع الطبقية فيما يسمى بالعصر الإسلامي الوسيط، سنجد أنه قد صادف إشكالاً كبيراً في تحديد أو توصيف الواقع الطبقي، فقد أبصر رودنسون بنية مفككة بتأثير التشريع الإسلامي الاقتصادي والاجتماعي (الزكاة - توزيعات الميراث. النهي التحريمي عن الربا) بالإضافة إلى موجات التداخل بين مختلف الشعوب في المنطقة، فانتهى رودنسون أمام هذا (الواقع المفكك) إلى رفض الاعتماد على توصيف الواقع ضمن صيغة إنتاجية ينسجم تعريفها أو يماثل التوصيفات الكلاسيكية لمراحل تطور المجتمعات، الأمر الذي جعله يسقط من حسابه كافة الصيغ المعروفة، بما فيها تلك الصيغة التي حاول ماركس دراسة شعوب الشرق في إطارها كحالة مميزة عن نسق التطور الأوروبي، أي صيغة أشكال الإنتاج الآسيوي.

يقول رودنسون: «إن أقصى ما نستطيع تمييزه هو صيغة إنتاج جماعية واحدة تكون «بالافتراض» الصيغة الوحيدة التي عرفتها الإنسانية منذ منشئها ومن بعدها تأتي صيغ للإنتاج لا حصر لها، ذات بنية استغلالية تقوم فيها جماعة باستغلال جماعة أخرى دون أن تسلبها استقلالها الذاتي وتلاحمها وطابعها الاكتفائي أو نجد فيها أفراداً، - يستغلهم بصفتهم أفراداً - أعضاء من الفئة أو الجماعة الأعلى أو تستغلهم الجماعة نفسها».

حاول رودنسون تعيين البنية الاقتصادية الاجتماعية في العصر الوسيط بأنها تقوم على التنسيق بين صيغ إنتاج مختلفة، غير قابلة للتصنيف كوحدة: «إذا عدنا إلى النظام الاقتصادي الذي كان يستند إليه المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط نجد أنه اتخذ أشكالاً مغايرة وفقاً للأزمنة والأمكنة. ومن الممكن القول أنه كان يقوم على - التنسيق بين صيغ إنتاج مختلفة - ضمن هذه الصيغ يمكن أن نعثر على نماذج إنتاج الجماعات الهندية التي تحدث عنها ماركس في صيغة الإنتاج الآسيوي، ولكننا نجد - بجانبها - (تمتع

الفلاح الفردي بحق الملكية أو بحق الانتفاع على قطعة من الأرض). ويرى رودنسون أن هذا النظام - غير قابل للتصنيف الطبقي - لا على مستوى الأسلوب الآسيوي للإنتاج، ولا على مستوى شكل الإنتاج الإقطاعي.

ولم يغفل رودنسون الإشارة إلى بعض حالات الاسترقاق في الأرض، ولكنه أوضح أن مثل هذه الجوانب التي تركز على حالة (الموالي) في العراق في القرنين الثامن والتاسع (م) وما عرفته بعض حالات التاريخ الاقتصادي العربي بنظام العمل الزراعي المأجور ضمن صيغ تشبه الإقطاع الأوربي لا تمثل - أي هذه الحالات - نمطاً تحتياً للهيكل الاقتصادي العام، فهي بنى وجدت في علاقات (ذوي الحقوق بعضهم مع بعض أو مع الدولة) فهي أقرب إلى ظواهر البنى الفوقية، ومع أنها جديرة باهتمام الباحثين إلا أنها لا تغير كثيراً في صيغ الإنتاج نفسها.

وقد تبنى د. سليمان تقي الدين ما يقارب رؤية رودنسون لهذه الحالات الاستثنائية في تحليله القيّم، صاباً جام نقده على أولئك الذين أرادوا الانطلاق من هذه الاستثناءات لتوصيف التاريخ الاقتصادي العربي بالمماثلة الأوروبية ولتأكيد وجود نمط إقطاعي، وقد اقتبسنا آراء رودنسون من مقالته القيمة. [راجع د. سليمان تقي الدين - الملامح الأساسية للإقطاعية الشرقية في الدولة العربية الإسلامية في العصر الوسيط - مجلة الطريق - بيروت - ص ١٤٧ - ١٩٧٩].

وقد حاول البعض أن يجد في توسع بعض الملكيات الزراعية وما ظهر بجانبها من نظام (الإلجاء) دلالة على وضع إنتاجي إقطاعي، فنظام الإلجاء ضمن «الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي» كما شرحه لنا د. فالح حسين كان يعتمد «على التعزز بأمير قوي أو متنفذ ذو سلطة لتلافي مضايقة الجباة، وهذا يذكرنا بحق الحماية للتابعين والذي كان يحصل عليه النبلاء البيزنطيون بما فيها عدم دخول الجباة أراضيهم ودفعهم للضرائب بصورة مباشرة.

إن ظلم الجباة وعسفهم اضطر الملاك الصغار في القرى إلى طلب الحماية من الأشراف بوضع أراضيهم تحت حمايتهم، وكان لهذا الإلجاء إضافة للشراء والإقطاع - أي إقطاع الأراضي المستصفاة من البيزنطيين في شمال سوريا - أثر في تكوين ملكيات كبيرة، ومن أمثلة ذلك انتقال (بالس) إلى ورثة مسلمة بن عبد الملك بعد أن لجأ إليه أهلها

وطلبوا منه حفر قناة من الفرات إلى أراضيهم». -[د. فالح حسين - الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي - ١٩٧٨].

كان يمكن لنظام الإلجاء ذلك أن يؤدي إلى نظام إقطاعي فيما إذا استمرت الأسباب الموجبة له، أي التحكم في مصادر المياه وظهور منطق العسف في الجباية، غير أن هذه النزعات كانت تقابل بنزعات مضادة منها موقف عمر بن عبد العزيز الذي تمكن من إيقاف موجة التوسع في الملكيات الزراعية الكبيرة. ولا ينحصر هذا الموقف في عمر بن عبد العزيز فقط، إذ نجد مثيلاً له لدى يزيد بن الوليد الذي منع احتكار مجاري الأنهار وحفر القنوات واتخاذ الضيع (ياأيها الناس إن لكم علي ألا أضع حجراً على حجر ولا لبنة على لبنة ولا أكري نهراً).

. ويرى د. فالح حسين أن موقف يزيد هذا إنما يرجع إلى التذمر الذي شاع بين الناس بسبب من التوسع في الملكيات واقتناء الأراضي على نطاق واسع من قبل الإمراء وحتى الخلفاء خاصة هشام بن عبد الملك.

في مقابل العقبات التي واجهها نظام الإلجاء في تاريخنا نجد نفس النظام وقد كرس نفسه في أوروبا دون عقبات وبالذات بعد غزو البربر لروما وسقوطها في أيديهم عام٤٧٦م.

يقول د. رفعت المحجوب في كتابه (الاشتراكية): (كان ملوك البربر غير قادرين على تيسير النظام فأقاموا على كل إقليم دوقاً أو كونتاً أو محافظاً وأخذ هؤلاء الموظفون يمارسون شيئاً من الاستقلال في مواجهة الملوك وبدأوا يجمعون الضرائب للملوك ولأنفسهم في الجزء الأكبر منها - ويجبرون الضعفاء على أن ينزلوا لهم عن أراضيهم وعن أشخاصهم - وعندئذ أدخلوا هؤلاء الفقراء في حمايتهم، وابتداء من القرن السادس أخذ الملك يمنح هؤلاء السادة امتيازات كثيرة. ولقد أنشأ هذا التطور التاريخي حقيقة جديدة، وهو «اتجاه المجتمع نحو نظام الملكية الإقطاعي» واحتفظ بحقيقة كانت قائمة وهي كون المدن مركزاً للتجارة، وبانهيار الإمبراطورية الرومانية اختفى نظام الرق وحل محله نظام التبعية).

ويوضح لنا هذا الفارق الكبير، ما بين تملك الأراضي في العالم الإسلامي وما بين أشكال تملكها في أوروبا، خلخلة واهتزاز التركيبة الطبقية في الواقع العربي واختلاف حركية المسار الجدلي التطوري، ويجب أن يضاف إلى حالة التفكك وعدم التركز

الطبقي عامل الموجات البشرية المتدافعة، من آسيا بالذات، باتجاه المنطقة العربية، وغالباً ما جاء تدافع هذه الموجات للاستيلاء المباشر على السلطة أو التدرج في مسلك الوظيفة وصولاً إلى مفاتيح السلطة والمال. الأمر الذي كان يعني قطع تواصل عائلات محددة تكون قد قبضت على السلطة والثروة في فترة من الفترات لا تمتد غالباً لأكثر من قرن أو نصف قرن واستبدالها بعائلات أخرى ومن أعراق أخرى.

من التفكيك الإقطاعي إلى التفكيك الرأسمالي:

على نحو آخر نجد أن هذه الجدلية التاريخية قد حدَّت أيضاً من عوامل التركز الرأسمالي علماً بوجود (إرهاصات) رأسمالية مبكرة كما يسميها د. طيب تيزيني، ولعلمي فإن تيزيني لو أسعفته الوقائع التاريخية الدالة على حالة تركز رأسمالي لما لجأ لاستخدام تعبير (إرهاصات)، فهو يحاول دوماً الوصول إلى صيغ التمرحل الطبقي التقليدي في الواقع العربي.

إن كل ما يقوله لنا تاريخنا الاقتصادي أن إطارات تجارية قوية قد نشأت منذ مطلع القرن الرابع الهجري، غير أن تلك الفئة التجارية بكامل قدراتها الرأسمالية لم تستطع أن تتطور قط إلى طبقة، واكتفت بوضعها كوسيط تجاري بين مختلف أرجاء عالمية الأمين تبعاً لمصادر الإنتاج وتنوعه، فالتجار العرب - مع ضخامة ثرواتهم - لم يحاولوا كما فعل أقرانهم في أوروبا استقطاب قوى الحرفيين من داخل المدن أو حولها والتحول بهم إلى قوى إنتاجية وفق شروط مستحدثة للإنتاج وأدواته، كان همٌّ أولئك التجار هو التنسيق بقدر ما يعطيهم الاتساع الجغرافي الممكن ما بين مصادر الإنتاج العالمي ومراكز التسويق والاستهلاك، وقد أدى بهم هذا الوضع إلى صدام مبكر مع بدايات تكوين قوى الحرفيين العرب وبالذات في البصرة والحيرة على مدى القرن الرابع الهجري.

إن أي دراسة للنشاط التجاري العربي في العصر الوسيط ستضطر إلى اكتشاف نمط من النشاط أشبه ما يكون بنمط القطاع الكمبرادوري الذي لا علاقة له بقوى الإنتاج الداخلي، بل يمكن أن يعمد إلى منافستها بتفضيل استيراد السلع المماثلة ولكن الأكثر شهرة والأعرق إنتاجاً وذلك على حساب تنمية الصناعات الحرفية التي تكون ناشئة ومفتقرة لعراقة الشعوب الأخرى تجاه نفس السلعة، فمنطق الاستيراد وإعادة التصدير طغى تماماً على تنمية قوى الحرفيين فأدى هذا الوضع إلى انبثاق حركات الاحتجاج الشعبية

التي بادر بتنظيمها العيّارون والشطار والأصناف أي تنظيمات السوق والحرفيين.

يذكر لنا الدكتور عبد العزيز الدوري: «كان نشاط الحيريين والبصريين مضرب المثل وكان التعامل إما بالمقايضة أو بالنقد مباشرة، وللتجار وكلاء ومراكز تجارية في مختلف الجهات، في الهند في (تيمور) وفي سيلان وفي الصين - كانتون وهانج شو - وفي بلاد الخزر وفي شمال سومطرة وفي جزر النيكابار، وتكونت (طبقة) من التجار تمتلك الأموال الطائلة وقد بلغت ثروات البعض الملايين وكونوا أنواعاً من الشركات مثل شركة الضمان (تشبه شركة المساهمة)، وشركة المفاوضة (حيث تبقى رؤوس الأموال مستقلة)، وشركة الوجوه وقد تكون اختصاصاً بين التجار. فهناك (المجهز) الذي يستعين بالوكلاء ويجمع البضائع من جهات عدة دون أن يغادر مركزه و«الركاض» وهو الكثير الأسفار المتعامل مع بلدان مختلفة بعد دراسة أوضاعها و(الخزان) وهو يركز على نوع يشبه الاحتكار إضافة إلى السماسرة. [راجع د. عبد العزيز الدوري - مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي - ص ٦٩ و ٧٢].

وكانت التجارة حرة ولكن الدولة تعامل التجار من البلاد الخارجية معاملة حكوماتها للتجار المسلمين من حيث الضريبة، ولا يخفى أن (الخليفة وكبار موظفيه زادوا الطلب على البضائع الأجنبية) حتى أن ابن خلدون يسمي الدولة «السوق الأعظم للتجارة»، وساعد نفوذ الدولة السياسي في تسيير التجارة مع البلاد الخارجية وعلى حماية التجار من التجاوز، ولم تتدخل الدولة في التسعير إلا في حالات الضرورة وفي نطاق المواد الغذائية فقط، وصار للتجار نفوذ اجتماعي كبير بل أن بعضهم كان يؤثر على رجال الحكم تأثيراً ملحوظاً.

ومما يسَّر نشاط التجار ووسعها نشاط المؤسسات المالية والصيرفية. فقد كان للصرافين دور هام في تسليف التجار وفي تنشيط معاملاتهم وفي توسيع نطاق معاملات الائتمان، بل إننا نجد التعامل التجاري في بعض الموانيء كالبصرة يتم عن طريق الصرافين الذين يسددون الصفقات بين التجار دون اضطرارهم إلى الدفع المباشر في كل صفقة تجارية، وكان للصرافين مراكز خاصة بهم أحياناً مثل (درب عون) في بغداد و(حلقة أصحاب العيشة) في البصرة. وكان التجّار يستعملون السفاتج (جمع سفتجة) للدفع في البلاد الأخرى وتقوم بدور الحوالات والصكوك للمسافرين، كما يستعملون للدفع

الصكوك أو الكمبيالات وكانت السفاتج والصكوك تقبل من قبل التجار حتى خارج نطاق الأراضي الإسلامية.

وقد لعبت معاملات الائتمان دورها الكبير في التجارة وظهرت مؤسسات صيرفية تقوم بدور البنوك في العصر الحاضر، ومن هذه (بيوت الجهابذة) الذين دعموا التجارة كما دعموا الاقتصاد في بعض الفترات.

وإذا كان الإسلام يحرم الربا وأخذ الفائدة في النقد على المسلمين فإن أهل الذمة تولوا ذلك، هذا إضافة إلى اللجوء إلى بعض المخارج والحيل الفقهية لتيسير بعض أنواع التعامل الائتماني مثل بيع العينة.

وقد انعكس دور التجارة وأثرها العام في الحياة على الأدب. ويكفي إلقاء نظرة على كتاب الجاحظ (التبصرة بالتجارة لنرى سعة النشاط التجاري، وإلى كتاب (الاكتساب في الرزق المستطاب) للشيباني، وإلى كتابه (المخارج والحيل)، لنرى تشجيع الفقهاء للتجارة وعملهم على تيسيرها، وإلى كتاب الدمشقي (الإشارة إلى محاسن التجارة) لنرى النظرة إليها وإلى أساليبها».

قد منحنا د. عبد العزيز الدوري توصيفاً جيداً لقوة الحركة التجارية العربية ومدى هيمنتها العالمية، ويفترض من بعد هذا التوصيف أن نتساءل عن الأسباب التي حالت دون قيام الاقتصاد التجاري العربي برفع وسحب قوى الحرفيين العرب باتجاه (المرحلة الصناعية) بما يتطلبه ذلك من تطوير لمعدات الإنتاج وما يستلزمه من اهتمام بالعلوم التطبيقية التي من شأنها دفع الحرفي العربي.

هنا سنلجأ لدراسة (رودني هيلتون)، فالدراسة في مقدمتها تشير إلى أن وضع الحرفيين في المدن العربية الإسلامية في العصر الوسيط يتميز بفارق جذري عن المواصفات الكلاسيكية لنشوء الحرفيين في المدن الأوروبية وفي ظل الهيمنة الإقطاعية. ففي نفس الوقت الذي كانت فيه المدن الفلامنكية المتخصصة بإنتاج النسيج تواجه مشكلة المداخيل الواجب دفعها إلى حرفي النسيج من قبل التاجر (المنظم للعمل)، كان الحرفي العربي في العصر الوسيط يواجه مشكلة (التاجر المستورد لنفس سلعته). [راجع: رودني هيلتون - الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية - دار ابن خلدون - بيروت - ص ٢٠ إلى ٤٣ - ترجمة عصام خفاجي].

يوضح (رودني هلتون) مراوحة النشوء الحرفي في أوروبا ما بين نمط الإنتاج الإقطاعي حيث انطلق العمل الحرفي في الورشات الحرفية المنزلية غير المتمايزة داخلياً (ضمن الورشة الواحدة) ثم مدن الأسواق الصغيرة ذات الحجم السكاني الذي يقارب ال (٥٠٠) نسمة والتي اكتمل انفصالها الوظيفي عن الريف، ثم المراكز الأكبر حجماً حيث يفرض التاجر نفسه وسيطاً بين الحرفي والمشتري وحيث تنتهي باستقلالية معلم الحرفيين أو صاحب الورشة ليخضع لاستغلال التاجر.

لم يستطع هذا السياق الأوروبي أن يطرح نفسه ضمن جدلية عالمية الأميين، فلا الفاتح العربي فعل هنا ما فعله البربر في الإمبراطورية الرومانية التي حولوها إلى إقطاعات دوقية كما أفادنا د. رفعت المحجوب ليأتي من بعد ذلك السياق الأوروبي لنمو الحرفيين، كذلك لم يقم التاجر العربي المتفوق بإمكاناته الرأسمالية التجارية المتراكمة بما قام به التاجر الأوروبي الذي أوضح لنا (رودني هيلتون) دوره كقوة (منظمة لعمل الحرفي)، وقد جاء دور التاجر الأوروبي تجاه تنمية الحرفيين كمقدمة لنمو صناعي ما لبث أن اندفع عبر طرق التجارة الجديدة المكتشفة مع القارات.

هنا يجب اكتشاف الفوارق الجدلية في بنائية المجتمع والتي لا يمكن أن تعزى فقط إلى (جشع) التاجر العربي، فإذا كانت أوروبا قد تطورت منغلقة على نفسها وضمن علاقات إنتاجية قاسية تصل إلى حد تملك الأرض والإنسان، فإن العرب قد وجدوا أنفسهم حين الفتح على سطح حضارات واتساع عالمي يملك (تقنيات متقدمة) للإنتاج أي (قواعد إنتاجية جاهزة) إضافة إلى (شروط عمل) مفروضة عليهم بحكم التشريع الديني كما رأينا فيما ساقه لنا د. فالح حسين حول مشكلات نظام الإلجاء وكراء الأنهار.

طبيعة التركيب الاقتصادي - الاجتماعي للحكم الإسلامي:

أسرفت كثير من الدراسات الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة في إضفاء مسحة قاتمة على دور التاجر العربي في القرن الرابع الهجري (تجار البصرة والحيرة) حيث جمعوا الكثير من الثروات عبر تراكم تجاري رأسمالي ولكن دون استثمار ذلك في دعم نمو الحرفيين بما يماثل تجربة التاجر الأوروبي، خصوصاً حين نتذكر أن دعم التاجر الأوروبي لقوى الحرفيين هو الذي أدى لميلاد أوروبا الصناعية وأوروبا العلوم التطبيقية التي سيطرت على العالم.

فالذين يسرفون في إدانة التاجر العربي كأنهم ينطلقون من عقدة أن تجارنا قد حرموا تطورنا من النتائج الصناعية والعلمية التي وصلت إليها أوروبا في حين أن إمكاناتهم التجارية الرأسمالية كانت تتفوق - كماً ونوعاً - على تلك التي بدأ بها التجار في أوروبا.

لقد لاحظنا أن التاجر العربي - خلافاً للتاجر الأوروبي - لم ترتبط نشأته بالحرفي أو مهارات العمل اليدوي. قد وجد تاجرنا نفسه مستوياً على سطح عالمية تمتد ما بين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً. وفي مركز (الوسط المسيطر سياسياً) من هذه العالمية المتسعة.

هذا الوضع الجغرافي البشري (عالمية الأميين) يتطابق مع وجود أرقى ما وصل إليه العالم وقتها من تطور على مستوى (قواعد الإنتاج، حرير، ذهب، توابل، إلخ) وكذلك (تقنيات الإنتاج أو مُعداته أو أدواته) فكان عليه أن يتعامل مع هذه القواعد الإنتاجية وفق مقاييس تقنياتها أو مهاراتها المتقدمة، فاكتفى بدور (الوسيط) بين مراكز الإنتاج ومراكز التسويق بالنسبة للسلع موضع التبادل. وقد أدى هذا الأمر إلى إيجاد (سوق عالمي حر) يتيح التنسيق بين مختلف الفعاليات الإنتاجية في العالم بمعزل عن (نظم الاحتكار) التي مارستها الرأسمالية التجارية الأوروبية في شكل الاستعمار العبودي والتقليدي للهيمنة على ثروات الشعوب، ولا نود أن نكثر هنا من شواهد معروفة (مثلث ترحيل الرقيق الإفريقي من غرب أفريقيا إلى غرب أوروبا وإلى مزارع أمريكا) - (محاولة البرتغال السيطرة عسكرياً على طريق الهند) - (احتكار بريطانيا لثروات الهند وقيام شركة الهند الشرقية) - (قيام مستعمرات رودس في الوسط الجنوبي من أفريقيا) - (السيطرة على الذهب والماس في جنوب أفريقيا).

قد دفع العالم كله ثمن أن تتحول أوروبا إلى دول صناعية، ودفع العالم كله ثمن تطور العلوم التطبيقية في أوروبا، وذلك لأن نمو الرأسمالية التجارية الأوروبية قد اعتمد أسلوب السيطرة القهرية على موارد الشعوب الأخرى. تماماً كما اعتمد نموها على ضبط قوى الحرفيين ضمن آلية تطورها، وكلنا يعلم اختناقات الأطفال في مناجم الفحم الأوروبية تمهيداً لثورة البخار.

في المقابل لم يسيطر التاجر العربي على قواعد الإنتاج، لا الزراعي بآلية متقدمة ولا الحرفي كذلك، أي أنه - ولأول مرة في التاريخ - لا يقوم الفاتحون بدور الاستعمار

والنهب فأبقوا علاقاتهم مع أنفسهم ومع الغير في حدود (العلاقات الشرعية) التي لم تفرز قوانينها الاقتصادية والاجتماعية عبر تنابذ الصراعات الطبقية والإمبريالية. لهذا لم يستطع رودنسون أن يكتشف شكلاً إقطاعياً يحكم علاقة العربي المسلم بالأرض ولم يعثر حتى على نماذج مقاربة لصيغة الشكل الآسيوي للإنتاج، وإنما وجد أن العلاقات القائمة هي (علاقات ذوي الحقوق بعضهم مع بعض أو مع الدولة) وبالتالي تعددت أشكال العلاقات والملكية حتى اضطر رودنسون للقول بأن (النظام الاقتصادي الذي كان يستند إليه المجتمع المسلم هو التنسيق بين صيغ إنتاج مختلفة غير قابلة للتصنيف كوحدة).

الدينار واستقلالية العملات:

إنه من المفارقات التي لا يستطيع الذهن القائم على فهم المجتمعات في حال انقسام داخلها، وفي حال صراع خارجها، أن يستوعبها هي تلك المفارقات التي تجعل سادة الذهب في العالم دون مستوى فرض دينارهم على العملات المتداولة وقتها في عالمهم، وما ذلك إلا لأن السيادة العربية الإسلامية قد حفظت للشعوب حق استقلاليتها وسيادتها على مستوى حدود التجارة كما على مستوى حدود الإنتاج (حين ظهرت العملة الإسلامية اتخذت موقعها «خلف» الدينار الصلدي الذهبي البيزنطي كما «خلف» الدراخمة الفضية الفارسية وتقررت نسبة ثابتة بين هاتين الوحدتين مما ربط النظام النقدي البيزنطي والنظام النقدي الفارسي برباط متين).

أصبح الدينار العربي (وسيطاً) عوضاً عن أن يكون (مهيمناً) على العلاقات الأخرى ومقرراً لقوتها تبعاً للتسلط الاستعماري، بل حافظ العربي على استقلالية التداول لهذه العملات في مناطقها التقليدية دون إحداث دمج قسري لها بمنطق الفتح الإمبراطوري (غير أن مناطق التداول الثلاث القديمة لم تندمج إذ كان دخل الولايات الغربية في المنطقة البيزنطية القديمة يحسب من قوائم الضرائب بالعملة الذهبية، ودخل الولايات الشرقية في المنطقة الفارسية القديمة يحسب بالعملة الفضية، ولم تصدر دور السكة الإسبانية منطقة الغوط الغربيين القديمة إلا الدراهم).

كان بإمكان العرب مثلهم مثل كل فاتح - احتكار مناطق إنتاج الذهب غير أنهم لم يكونوا ككل فاتح، لهذا نجد أن تقرير موريس لمبار حول الاستيعاب العربي لمناطق

الذهب في العالم قد خلا من إشارات الاحتكار التي تواكب زحف البنى الاستعمارية (اتجهت السيادة والتجارة الإسلاميتان إلى كافة البلاد الكبرى المنتجة للذهب سواء في آسيا أو أفريقيا وتمكنتا من امتصاص إنتاجها كله تقريباً، فهما قد اتجهتا إلى القوقاز وأرمينيا التي طردت منها التجارة البيزنطية وإلى آسيا الوسطى في اتجاه مناجم التاي التي نشر فيها الإسلام ألويته على الشعوب التركية، وإلى وادي السند وساحل طبار الذي يصل إليه ذهب التبت والدكن، وإلى الساحل الشرقي لأفريقيا الذي تصل إليه السفن العربية لشحن الذهب القادم من الداخل، وإلى بلاد النوبة وشمال السودان الذي وجه إليه والي مصر منذ ٦٥١ حملات ضد قبائل البجا التي كانت تقوم بأعمال السلب والنهب (وهي قبائل البلمين التي ذكرها المؤلفون الأقدمون).

وفي عام ٦٥٤ تم احتلال دنقلة وهي أهم مراكز تجارة الذهب في السودان، وعقدت معاهدة مع النوبة تعهد فيها النوبيون بفتح الحدود أمام «كل المسلمين» من التجار أو الباحثين عن الذهب، وازداد تسرب الباحثين والتجار الذين هرعوا «من كافة أنحاء العالم الإسلامي» إلى بلاد المناجم. ووصف اليعقوبي في القرن التاسع هذا النشاط الكبير في حقول الذهب بأعالي النيل فقال عن وادي العلاقي: أنه أشبه بمدينة كبيرة مزدحمة بالسكان من كل الأجناس من العرب وغيرهم وكلهم من الباحثين عن الذهب وعلى ذلك فإن إعادة الذهب المكتنز إلى التداول واستغلال كافة مناجم الذهب المعروفة قديماً في الشرق الإسلامي وورود ذهب السودان إلى الغرب الإسلامي كلها قد جعلت من المسلمين سادة الذهب. [راجع: موريس لمبار - الأسس النقدية للسيادة الاقتصادية - الذهب الإسلامي منذ القرن السابع إلى القرن الحادي عشر الميلادي - مجموعة بحوث في التاريخ الاقتصادي - الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ترجمة إسكندر - ص ٦١ - ٦٥ - مطابع دار النشر للجامعات المصرية].

إذن من الخطأ أن نتصور وجود ذات عربية كانت تتمحور حول مشروع اقتصادي خاص بسلطتها المستقطبة لأراضي عالمية الأميين، بل إن التجار ومن موضع قوتهم في الحيرة والبصرة ومن موقع سيطرتهم على الذهب لم يستطيعوا أن يتحولوا إلى (طبقة) بالمعنى الاصطلاحي العلمي التاريخي لهذه العبارة. علماً بأن د. الدوري وبعض الباحثين العرب الآخرين يستخدمون هذا التعبير لإطلاقه على معنى (فئة).

لقد ضرب الإسلام حركة التوالد الطبقي وجدلية الصراعات بفرضه لقوانين (فوقية) على (نظام الحكم) و(علاقات الإنتاج)، وبالتالي تم التحكم مسبقاً في نتاج توزيع فائض القيمة وريع قواعد الإنتاج، وذلك عبر قوانين تجارية واستخراجية للمعادن، وتجارية وزراعية استمدت رهبتها من ارتباطها بالدين نفسه. فالتشريعات الإسلامية قد شوّهت وخلخلت بنى العسف الطبقي حين منعت ميلادها عبر كوابح أخلاقية وصلت مرحلة التشريع، فأبقت المجتمع العربي وإلى القرن الثامن عشر الميلادي تقريباً بمعزل عن التبلور الطبقي الحاد وبمعزل عن الإفرازات الأيديولوجية التي تنتجها الطبقات المستغلة في حال سيطرتها.

وقد كان للدين ومفهومياته للحياة وتشريعاته الضابطة لحركة المجتمع أثر جذري في تكييف البناء الأيديولوجي نفسه وأثر في تكييف حركات المعارضة وهياكلها، إذ اتخذت قوى المعارضة للسلطة مساراً (لا طبقياً) بحكم عدم وجود التمحور الطبقي، كما أن النهج الفكري الذي اتخذته قوى المعارضة اللاطبقية قد استمد (تأويلاته) من الدين واحتمى بنصوص القرآن في مواجهة العسف السلطوي، فصح أن نطلق عليها حركات المعارضة (الفئوية) وليس (الطبقية)، وتندرج في هذا الإطار نشاطات العيَّارين والشطار والتنظيمات المسماة بالأصناف من أرباب الحرف المختلفة.

تشريعات التفتيت الطبقي تحريم الربا – الزكاة – الإرث:

تشكل هذه الثلاثية الاقتصادية معالم بارزة لضبط نمو الثروة ومنع تركيزها مع تقليصها وتفتيتها، فبقانون الإرث الإسلامي يعاد توزيع الثروة على أكبر قاعدة ممكنة عوضاً عن تركيزها بيد واحدة، كما أن الزكاة تستقطع من الثروة في حين أن تحريم الربا يمنع من الاستيلاء على (قوة عمل) الآخرين وبما يتجاوز حدود (فائض القيمة) وقد تنبه المستشرق (ماسينيون) إلى عامل تحريم الربا بوصفه الحائل الأساسي دون نمو اقتصاد رأسمالي حقيقي في حين تنبه (أشتور) إلى قانون الوراثة الإسلامي باعتباره هو العائق دون ذلك.

وبغض النظر عن الخلاف بين وجهتي النظر، إلا أن الحقيقة المستخلصة منهما هي وجود ما عاق تحول المجتمع العربي الإسلامي إلى مجتمع رأسمالي مع الاعتراف بدور (التشريعات الإسلامية). وقد أدت هذه التشريعات نفسها إلى صيانة حقوق الجميع في

التملك الخاص أو الفردي لمزارعهم أو أدوات الإنتاج المملوكة لأصحابها من العمال أو المستثمرين، وهنا المقارنة النوعية بين تجار الحيرة والبصرة من جهة وتجار فلورنسا أو أوروبا من جهة أخرى.

قد اتضح تماماً للعديد من الباحثين الاقتصاديين والاجتماعيين ومنهم (ماكس فيبر) عدم وجود رأسمالية تجارية مهيمنة طبقياً أثناء القرن الرابع الهجري، وهذا ما دفع ماكس فيبر لأن يتصور وجود فارق بين حجم التراكم الرأسمالي لدى التجار من جهة وقواعد الصناعات العمالية التي يتعاملون مع ناتجها تسويقاً من جهة أخرى، أي أن عدم التكافؤ هذا قد حال دون استيعاب التراكم الرأسمالي التجاري العربي لقدرات الإنتاج الصناعي، وبالرغم من تشكيكنا في هذا التصور بحكم ضخامة التراكم الذي كان موجوداً وما ذكره موريس لمبار عن سيادة العرب على الذهب، فإننا نكتفي بالقول بأن مشكلة تنم عن عدم هيمنة العرب على قواعد إنتاج الآخرين قد أبرزت نفسها، ثم يأتي الاختلاف في تحديد الأسباب.

ففي حين يرد ماكس فيبر هذه الأسباب إلى عدم التكافؤ بين التراكم التجاري والصناعة فإننا وبمعية عدد من الباحثين نردها إلى منهاج الضوابط الإسلامية تشريعاً والتي كيفت علاقة الفاتح العربي المسلم بثروات الشعوب.

هذا القول لا يعني أن الدولة العربية الإسلامية قد ابتعدت نهائياً عن بناء أي صناعة واتخذت فقط صورة السلطة والتاجر. فبالرجوع إلى مقدمة د. عبد العزيز نجده ينوه إلى (ازدهار صناعي) معدداً بعض الصناعات في العراق، غير أنه يشير إلى أن هذه الصناعة كانت (محدودة الإمكانيات بين عمل فردي وبين صناعة يشترك في عملها عدد محدود من الأفراد في حانوت أو مصنع صغير ولم تتطور الصناعة لحد يؤدي إلى غنى ملحوظ يكوّن تفاوتاً طبقياً:

«ويبدو أن الحكومة كانت لها مصانع واسعة نسبياً لدور الطراز التي تصنع البنود والأعلام والملابس الرسمية مثل دور السكة وضرب النقود كما كانت هناك مصانع أهلية كبيرة كمصانع الزجاج والنسيج وهكذا يتبين أن المجتمع شهد قيام فئات من المثرين من تجار وملاك زراعيين – إقطاعيين) – هنا يستخدمها د. الدوري بمعنى غير محدد علمياً وفق الاصطلاح – هذا جنب توسع العامة ووجود تفاوت اقتصادي كبير بين هذه الفئات،

وقد صنف إخوان الصفا الناس إلى ثلاث (طبقات) أغنياء ومتوسطي الحال وفقراء» - ص ٦٩ / ٧٢.

تشريعات القرآن الاجتماعية والاقتصادية

اعتراف بأشكال الإنتاج وتقويض لعلاقات الإنتاج:

صحيح ليس في القرآن إشارة إلى (الاشتراكية)، وصحيح أن القرآن الكريم لم ينص على (تحريم الرق) بنفس الصياغة التي نص بها على تحريم أكل لحم الخنزير، وقد شكل ذلك مأزقاً مفهومياً لدعاة الاشتراكية من خلال الإسلام، خصوصاً حين توضع في مواجهتهم آيات تنص على التفاضل في الرزق وما يشبه بأنه اعتراف بالحالة الطبقية، ومن هنا أطلق البعض على كافة الديانات صفة أنها نتاج وعي أيديولوجي طبقي من شأنه تكريس مفهومية التمايز بين البشر، طبقياً.

قد اعترف القرآن بكافة أشكال الملكية ضمن كافة أشكال الإنتاج التاريخية المعروفة، ولم يحرم أياً منها، غير أن هذا لا يعني قط بأن الإسلام (دين طبقي) كما ذهب إلى ذلك البعض من المسلمين أنفسهم خصوصاً أولئك الذين يحبون الرزق الحلال حباً جماً، أما (يساريو الإسلام) فقد تعسفوا في التأويل إلى درجة كادوا يقتلون معها حدود النصوص، والمعركة بين الفريقين تصل أحياناً إلى أرجاء المهزلة.

إن أخطر ما في نصوص القرآن تجاه هذه المسألة الاقتصادية قد استهدفت بشكل مباشر «تقويض علاقات الإنتاج» من بعد أن اعترفت «بأشكال الإنتاج» فأوجدت «تناقضاً بين الشكل الإنتاجي المعترف به، كملكية العبد وملكية الأرض، وملكية رأس المال، وبين العلاقات الإنتاجية التي تؤدي إلى امتصاص (فائض قيمة عمل) هذه الأشكال الإنتاجية، هذا التناقض يكفل حل (مشكلة الاستغلال) الاقتصادي والاجتماعي وينهار بالضرورة التركز الطبقي.

هذا ما يتوجب علينا دراسته بشكله النظري والتطبيقي ضمن مرحلة عالمية الأميين لنرى كيف تفاعل الغيب مع الواقع لإنتاج الحالات اللاطبقية واللاعرقية.

وقتها:

نفهم أبعاد مفهوم (الدار والعروبة) لا (الوطن والقومية) بما يعني (اللاعنصرية) في

التركيب العربي.

ونفهم أبعاد مفهوم (اللاطبقية) أيضاً في رفض تشريعات الإسلام لتركز فائض القيمة.

فتركيبة الشخصية العرقية لا تقوم على عنصرية متعالية ولا على طبقية مستعلية، وكل خطاب يوجه إليها خارج هذه البنائية الجدلية التاريخية لا يجد صداه المطلوب.

التفاضل في الرزق لا يعني التركز الطبقي:

قد يستغرب البعض أن نقدم على دراسات التشكيل الطبقي ونفيه مع إصرارنا على منهج المعرفة الغيبي، فرب قائل يقول بأن البحث في تشكل الطبقات الاجتماعية عبر التاريخ إنما يستلزم اعترافاً بمبدأ (فائض القيمة) الذي تبنى على أساسه مقومات التراتب تبعاً لناتج العمل، وهذا – بظنهم – مبدأ مادي جدلي (ماركسي).

إن ماركس قد اكتشف هذا المبدأ ولكنه لم يخلقه، وقد تضمن القرآن المكنون في آيات سورة (النحل: من ٧١ وإلى ٧٩) توضيحاً لمعنى علاقات العبودية الطبقية من الناحيتين الاقتصادية والثقافية حين ضرب الله مثلاً ما بين عبودية الإنسان للإنسان وعبودية الإنسان لله: (فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون) النحل: ٧٤.

في هذه السورة يشير الله – سبحانه – إلى أن تحقيق (المساواة الاقتصادية سواسية) إنما يعتمد على (رد) الثروة التي نتجت عنها (المفاضلة) بين الذين يملكون وبين المستعبدين (ما ملكت أيمانهم)، إلى هؤلاء المستعبدين.

وفي هذا توضيح بيّن إلى أن المفاضلة الاقتصادية قد نتجت عن امتصاص قوة عمل الآخرين أي (فائض القيمة) وبرد هذا الفائض إلى هؤلاء الآخرين يتحقق شرط المساواة: (والله فضّل بعضكم على بعض في الرّزق فما الّذين فضّلوا برادّي رزقهم على ما ملكت أيمانهم فهم فيه سواء أفبنعمة الله يجحدون) النحل: ٧١.

إن استخدام كلمة «رد – رادي» تعني إرجاعاً إلى أصل نتجت عنه ثروة المفاضلة بما يعني أن المفاضلة محكومة بقانون قوة العمل التي متى ما (ردت) إلى أصلها برزت المساواة (سواسية) كمحصلة لهذا الرد (فهم فيه سواء).

هكذا نفهم من جديد أن معنى تفضيل الله لبعضنا في الرزق لا يحمل فحوى الإرادة الإلهية المطلقة طالما أن الله قد قيد المفاضلة إلى قانون الواقع، أي قانون عالم المشيئة حيث تراكم فوائض القيمة عبر (علاقات العمل والإنتاج) لدى الفئة (المالكة) على

حساب الفئة المملوكة (ملكت أيمانهم) وكلمة اليمين إنما تعني موضع القوة والسطوة، مبدأ الحاكمية الاقتصادية.

ثم يوضح الله – سبحانه – ما هو أخطر على صعيد النتائج الاقتصادية التي تتمخض عن التفاضل في الرزق، فالذين (يملكون فائض القيمة) هم وحدهم الذين يتمتعون (بحرية الإنفاق) في حين أن الطرف المقابل من الذين أخذ منهم هذا الفائض الإنتاجي (لا يقدرون على شيء). فالحاكمية تنتقل عبر القوة الاقتصادية إلى الذين يملكون، فالذي (يملك هو الذي يحكم) وهذا المعنى واضح جداً في هذه الآية (ضرب الله مثلاً عبداً مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منّا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سراً وجهراً هل يستوون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون) النحل: ٧٥.

لا ينهي الله – سبحانه – هذا الخطاب الجدلي بالتركيز فقط على قيام التفاضل عبر فائض القيمة، وارتباط التفاضل بالحاكمية الاقتصادية للطبقة المالكة، وإنما يعمد الخطاب لتحديد أثر هذه الحاكمية الاقتصادية على السلطة السياسية والمرجعية الفكرية والأيديولوجية.

فالذين أخذت عنهم فوائض إنتاجهم يتحولون إلى (بُكم) بما يعني فقدان المقدرة على إبداء الرأي أو تقرير الموقف ويتحولون في هذه الحالة إلى عالة على مولاهم، فالمالك هو وحده الذي يبدي الرأي ويقرر الموقف: (وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كلّ على مولاه أينما يوجّهه لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم) النحل: ٧٦.

يوضح الله – سبحانه – أحد متعلقات مبدأ سيطرة المالك على العبد وذلك حين يحول المالك عبده إلى أداة للسيطرة على الآخرين ونهب ثرواتهم بالقوة (أينما يوجهه لا يأت بخير) النحل: ٧٦. وفي هذا تفسير إلهي كامل لطبيعة العلاقة الكائنة اصلاً بين النوع الإنساني المالك للعبيد وعبيده.

فالمالك إذ تتقوم سيكولوجيته وعقليته على استغلال بني جنسه إنما يوظف هذا الاستغلال بتوجيه عبيده إلى مزيد من الاستغلال ويتضح هذا المثال في الطريقة التي بنيت بها الإمبراطوريات القديمة والتي نشأت على قوة عمل العبيد أساساً، كالإمبراطورية الفرعونية القديمة بمراحلها المختلفة والتي أبقت لنا هذه الأهرامات كأقسى شكل من

أشكال الاستعباد، وهناك أمثلة أبراج بابل ثم نعطف على وضع العبيد في الإمبراطورية الرومانية وغيرها. فهذه الطبقات كلها وحيث ما توجه عبيدها لا يأتون بخير لأن التوجيه ينبثق عن طبيعة الموجه القائمة على الاستغلال وعلى الاستعباد أصلاً.

هكذا يظهر بوضوح أن المجتمعات التي تقوم على حكم الطبقة إنما تشكل خطراً على ذاتها وعلى الآخرين بذات الوقت، وهنا تأطير كاف لطبيعة النوازع الإمبراطورية التوسعية والاستعمارية سواء بأشكالها التاريخية القديمة أو بأشكالها المعاصرة.

إذن فالذي يملك إنما يقطف ثمرة غيره لو ردها إليه لتحقق واقع المساواة شرطياً، فالتفاضل في الرزق محكوم بشروط الواقع ونمط علاقاته الإنتاجية، ثم إن الذي يملك يتمتع بحاكمية اقتصادية تمتد إلى تحقيق حاكمية أيديولوجية وفكرية، في حين يبقى الآخرون في حالة (البكم) ثم بعد ذلك يوظفون لخدمة أغراض التوسع واستغلال الآخرين حيث لا يتم توجيههم قط ليأتوا بالخير.

قد أوضح الله هذه (البنائية الطبقية) عبر سطرين من آيات القرآن المكنون، وهما سطران يستوعبان ملايين الصفحات الاقتصادية والاجتماعية التي كتبت منذ منتصف القرن التاسع عشر، فلو حمل المسلمون كتابهم بغير الكيفية التي حمل بها اليهود التوراة كالحمار يحمل أسفاراً فوق ظهره ولا يعرف ما بداخلها، لكنا نحن من توصل إلى قانون فائض القيمة وأثر البناء الطبقي على المجتمعات وفرز النقائض الأخرى.

خصائص خطاب التغيير:

فيما طرحناه من جدل التاريخ نستطيع أن نقرر أن الإنسان العربي لا يستطيع أن ينهج باتجاه التغيير نهجاً طبقياً أو عرقياً أو لاهوتياً. فطبيعة مكوناته لا تعطيه هذه المتاحات التي شكلت لدى الغير في أوروبا وفي آسيا وفي أصقاع أخرى من العالم دوافع للتغيير تحت ضغط الثورات الطبقية (فرنسا ١٧٨٩ / الاتحاد السوفييتي ١٩١٧) أو الثورات القومية العرقية (ألمانيا ١٩٣٣) أو الثورات اللاهوتية (الكنيسة البابوية في مواجهة خصومها) لذلك فشلت وتفشل في الواقع العربي كافة الصيحات الطبقية أو العرقية ولا يكون بديلها الصيحة اللاهوتية أياً كانت مبرراتها، ذلك هو قرار الواقع بحكم جدلية التاريخ.

فخطاب التغيير في هذا الواقع الذي حللنا مكوناته لا يمكن أن يتجه إلا إلى (الإنسان) ذاته في إطار (الأمة)، ودون توسط عبر خطاب اجتماعي أو عرقي، فالبنية الطبقية لا

أساس لها في مكوناتها وكذلك البنية الحضارية الآحادية. فخطاب التغيير يستهدف الإنسان مباشرة عبر الأمة كلها.

وهو خطاب تشكل معالمه الرئيسية وترسم خطاه (أمة) من الأمة، ليست هي بالطليعة (المنعزلة عنها)، أو المجسدة لشخص الأمة في ذاتها، وليست هي (النفر - القدوة)، وليست (نفر الفقه الحضاري) وليست (هيئة أمر) أياً كان أمرها. إنها أمة من (ذات الأمة) متداخلة معها في كل مؤسساتها أياً كانت مواصفات هذه المؤسسات، دون تحزب ودون تشيع ودون تفرقة، ودون تميز، متحركة بضمير الالتزام الجمعي، فهي من الأمة وإليها، تبث إرادتها في الأمة ومن خلال الأمة، تتحرك بإرادة جماعية كيفما كانت قدرات الأمة وقوة الإرادة، وكيفما تبلورت الأهداف وتحددت:

(واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرّقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النّار فأنقذكم منها كذلك يبيّن الله لكم آياته لعلّكم تهتدون. ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون. ولا تكونوا كالّذين تفرّقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البيّنات وأولئك لهم عذاب عظيم) آل عمران: ١٠٣ - ١٠٥.

وهذه (الأمة) من ذات الأمة، ليست طائفة وليست فئة وليست حزباً، فمن خصائصها أنها لا تمت إلى موروث عصبي سابق، ولا تفترق حول اجتهاد لاحق، فكل مصدر لعداء سابق مردود (إذ كنتم أعداء). وكل مصدر لخلاف لاحق مردود (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا) فهي أمة تنأى بنفسها عن موروث الخصومات السابقة أياً كان مصدرها، وتنأى بنفسها عن مصادر الاختلافات اللاحقة أياً كان مصدرها. ولهذا ما أمر الله - سبحانه وتعالى - بتكوين هذه الأمة داخل الأمة: (ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) آل عمران: ١٠٤ إلا وقد قيد الأمر بعدم استدعاء موروث ما سبق (الآية ١٠٣) وحذر من خلافات قد تقع (الآية ١٠٥) ولم يقل - سبحانه - فئة أو طائفة وإنما (أمة).

الأمة من ذات الأمة هو ما (يتخللها)، لا بما يتجسد بمعزل عنها، فيضع الله - سبحانه - الميزان بين وحدة الجماعة ووحدة الأمة الفاعلة فيها، بها ومن خلالها. وبهذا يفارق النسق الإسلامي في مفهوم (التنظيم) كافة الأنساق الوضعية، لأنه يتجه إلى الأمة من خلال

الإنسان في الأمة، وليس من خلال الفئة أو الطائفة أو الحزب أو التنظيم المميز، فكل ما عدا ذلك تنظيماً وحزباً وطائفة وفرقة إنما هو تفرقة واختلاف بقصد الهيمنة وارتقاء معارج السلطة، ولو حسنت المقولات، وتكون النهاية إهلاك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد:

(ومن النّاس من يعجبك قوله في الحياة الدّنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألدّ الخصام. وإذا تولّى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنَسل والله لا يحبّ الفساد. وإذا قيل له اتّق الله أخذته العزّة بالإثم فحسبه جهنّم ولبئس المهاد. ومن النّاس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤوف بالعباد. يا أيّها الّذين آمنوا ادخلوا في السّلم كافّة ولا تتّبعوا خطوات الشّيطان إنّه لكم عدوّ مبين. فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البيّنات فاعلموا أنّ الله عزيز حكيم) البقرة: ٢٠٤ — ٢٠٩.

إذن، فالخطاب الإلهي محدد:

واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا — ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا — ياأيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة — ولتكن منكم (أمة) يدعون إلى الخير. فهي أمة تكون (منا — منكم) تخرج من صفوفنا، مهمتها الدعوة للخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إنها الأمة النابعة (من) المجتمع، التي تستمد مشروعيتها (من) المجتمع (ولتكن منكم أمة)، فنحن مصدر تكوين (تكن منكم) هذه الأمة. منا تستمد صلاحيتها وبشكل جمعي: (ياأيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) ولا تستمد تكوينها (منا) بالدعاوي الحزبية والتنظيمية: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ) البقرة: ٢٠٤.

ولتكون هذه الأمة (منا)، باختيارنا (الجمعي الحر) فيجب أن نكون (أحراراً) ليتحقق في تكوينها شرط الانتماء الجمعي إلينا. والحرية تتطلب (نفي الاستلاب)، أياً كان نوعه، طبقياً أو اجتماعياً أو فكرياً. فالأمة (البكماء غير القادرة على التعبير) لا تستطيع تجسيد هذه (الأمة منكم)، فالأبكم لا يقدر على شيء وهو كَلٌّ على مولاه حيث يأمره يتوجه، فالعبد المملوك أبكم ولا يقدر على شيء، ومستلب الإرادة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، فهو (يسجد) كرهاً لمن لا يملك له رزقاً من السموات والأرض شيئاً، يسجد بالولاء والطاعة

العمياء، فلا يستطيع أن يسجد هذه (المنكم)، لأن العبودية قد اتجهت لغير مقصدها وانتهت إلى الاستلاب البشري.

ليلة القدر، والخروج، والأمة الوسط، ومسؤولية العرب عن الذكر:

قد جعل الله من (الأمة الوسط) في (الموقع الوسط) من العالم القديم والذي يربط بين قارات آسيا وأوربا وإفريقيا (قاعدة) للانتشار الإسلامي العالمي في مرحلتيه، الأولى (الأمية) والثانية (الظهور الكلي للدين والعالمية الشاملة). وحمل العرب دون غيرهم مسؤولية الذكر، فكافة المراكز الإسلامية التي تلي العرب (تركية عثمانية) أو (فارسية صفوية) ليس من خصائصها أن تحل بديلاً عن العرب في أداء الدور الإسلامي وتحمل مسؤولية الذكر، سواء كان في مرحلة العالمية الإسلامية الأولى أو الثانية. وقد أوضحنا معالم ذلك في التعقيب الأول من هذا الملحق.

فهناك ترابط بين المكان العربي والزمان العربي في أداء الدور الرسالي، وبالإمكان الرجوع إلى ما سبق أن كتبناه مع استصحاب هذه الآيات:

(وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون) الزخرف: ٤٤.

وربطها بـ:

(وكذلك جعلناكم أمّة وسطاً لتكونوا شهداء على النّاس ويكون الرّسول عليكم شهيداً وما جعلنا القبلة الّتي كنت عليها إلاّ لنعلم من يتّبع الرّسول ممّن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلاّ على الّذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إنّ الله بالنّاس لرؤوف رحيم) البقرة: ١٤٣.

وكذلك ربطها بـ:

(كنتم خير أمّة أخرجت للنّاس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون) آل عمران: ١١٠.

هذا فيما يختص بالخروج والمكانية، غير أن هناك ما يتعلق (بالزمانية العربية) وتأتي مكنونة في سورة (القدر) وقد شرحنا في (ملحق الفصل الثالث من الجزء الثالث في هذا الكتاب الثاني) وضمن فلسفة التوقيت في تجربة نوح أن ليلة القدر إنما تمتد في عمر الزمن لتحتوي ألف شهر من ألف سنة قمرية تأتي بعدها، فليلة القدر خير من ألف شهر يماثل شهرها من كل سنة، فإذا كان عام ليلة التنزيل المباركة هو (٦١٠م) فإن الألف سنة

شمسية تنتهي في عام (١٦١٠م)، فإذا انقصت السنوات الشمسية لتتطابق مع القمرية تكون نهاية الألف شهر هي سنة (١٥٨٠م). وفي هذا التوقيت خرجت الخلافة الإسلامية من أيدي المكان العربي والزمان العربي إلى الأتراك العثمانيين الذين تولوا حماية هذه الأمة الوسط بوجه التطويق الأوربي من بعد سقوط الأندلس، ولكنهم لم يمارسوا دور الأمة الوسط، المسؤولة عن الذكر والشهيدة على الناس. فذاك الدور ليس من خصائصهم.

٤- أولي الأمر (منكم) وقاعدة السلم والشورى:

تقول الآية: (يا أيّها الّذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرّسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً) النساء: ٥٩.

فهنا طاعة لله من منطلق الإيمان والعبودية، وطاعة للرسول ليس من منطلق الاختيار ولكن من منطلق الإيمان بالله والعبودية لله. فطاعة الرسول من طاعة الله، وسلطته على المؤمنين من سلطة الله، وبيعة المؤمنين للرسول بيعة لله (إنّ الّذين يبايعونك إنّما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنّما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيماً) الفتح: ١٠.

أما من يلي الرسول وتجب طاعته، أي (ولي الأمر) فلا يكون إلاّ (من) المؤمنين (وأولي الأمر – منكم). ودلالة (منكم) هي غير دلالة (عليكم) وغير دلالة (فيكم). فعليكم تعود إلى مكانة العلوّ أو حتى التسلط. أما فيكم فتنتهي إلى المعنى الاجتماعي أو التراتب الكهنوتي. وكافة هذه الحالات مرفوضة في الإسلام.

وبموجب نص هذه الآية (منكم) لم يستخلف الرسول أحداً من بعده على المسلمين وإلا لكان الأمر (عليكم). فطاعة أولي الأمر مشروطة بحرية الاختيار (منكم)، على أن يحدد المجتمع الأطر الدستورية التي تكفل حرية الاختيار (منكم).

وقد وجه الله إلى إطار دستوري يكفل حرية الاختيار هو أكبر من الشورى، وذلك ما تتضمنه قاعدة (السلم كافة) الواردة ضمن هذه الآيات: (ومن النّاس من يعجبك قوله في الحياة الدّنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألدّ الخصام. وإذا تولّى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنّسل والله لا يحبّ الفساد. وإذا قيل له اتّق الله أخذته العزّة بالإثم فحسبه جهنّم ولبئس المهاد. ومن النّاس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله

رؤوف بالعباد. يا أيّها الّذين آمنوا ادخلوا في السّلم كافّة ولا تتّبعوا خطوات الشّيطان إنّه لكم عدوّ مبين) البقرة: ٢٠٤ – ٢٠٨.

وقد شرحنا معانيها في نهاية التعقيب رقم ٢ من هذا الملحق. فالمطلوب هو تحقيق السلم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لتنبني عليه أسس الاختيار (الحر) لمنكم.

وكما لم يستخلف الرسول أحداً من بعده، كذلك لم يؤطر الرسول نظاماً دستورياً فيما يسميه المؤرخون خطأ بدولة المدينة حتى ننهج عليه. فالمدينة دار (هجرة) وانطلاق نحو (الخروج) إلى العالم. والمهمة هي حمل الكتاب إلى العالم. فجمع الإسلام بين أمرين:

أ- عالمية الخطاب.

ب- حاكمية الكتاب.

ولهذا أبقى خاتم الرسل والنبيين على الاختيارات الإنسانية من بعده، سواء على مستوى أولي الأمر أو على مستوى النهج الدستوري مفتوحة على كل التجارب البشرية وفق قاعدة (ادخلوا في السلم كافة). وهي القاعدة – الأساس التي تنبني عليها (الشورى)، وإلاّ أصبحت الشورى دون هذه القاعدة – الأساس جزئية وقاصرة، كالشورى التي اقتصرت على الأنصار والمهاجرين، والشورى الأكثر ضيقاً حين اختيار عثمان.

الضوابط القرآنية لقاعدة السلم كافة:

لم يجعل الله (قاعدة السلم كافة) معلقة في الفراغ، بل شدها إلى ضوابط اقتصادية واجتماعية وبالكيفية التي شرحناها في: (التعقيب رقم ٢ من هذا الملحق تحت عنوان – التفاضل في الرزق لا يعني التركز الطبقي).

فبموجب ما شرحناه يتجه النظام الإنساني إلى نفي التركز الطبقي باتجاه المجتمع الإسلامي (اللاطبقي). وقد أوضح الله خصائص (العبودية الطبقية) وآثارها الضارة على المجتمعات.

وبعد تلك المقدمات في سورة النحل والتي تحض على تملك البشر لإنتاجيتهم لينتقلوا من حالة السيطرة الطبقية أي (البكمة – أبكم لا يقدر على شيء) إلى حالة الحرية، يأتي الله في ذلك السياق بالآية رقم (٧٩) من سورة النحل حيث يجعل الله (الحرية) قصداً

نهائياً يتجه إليه الإنسان المالك للإنتاج من جهة والمالك لقوة الوعي الثلاثي سمعاً وبصراً وفؤاداً من جهة أخرى: (ألم يروا إلى الطَّير مسخّرات في جوّ السّماء ما يمسكهنّ إلاّ الله إنّ في ذلك لآيات لقوم يؤمنون) النحل: ٧٩.

فالله سبحانه يشير إلى الحرية بتوجيه النظر إلى (حالة) الطير وليس إلى صورة الطائر (ألم يروا إلى الطير) وليس في السماء ولكن في (جوّ) السماء حيث تشابه حالة التحليق الحرَّة حالة (الإطلاق) التي لا تُقَيد إلاّ بقدرة الإله (الأزلي).

فالضوابط الاقتصادية والاجتماعية تشكل قاعدة لمجتمع السلم وحرية الاختيار.

الفصل الثاني

نظرة إلى الواقع المعاصر

الارتداد العربي نحو الإقليمية:

حين بدأت العالمية الإسلامية الأولى بفقدان تماسكها الكياني التاريخي، وتباعد ارتباطها بالمنهج الذي شُكلت ضمنه تاريخيّاً، بدأت الانهيارات المتتابعة في بنائها، حتى وصلنا اليوم إلى أشكال ومحتويات تتناقض تماماً مع منطلقات البدء. لم يبقَ لنا من رصيد تلك التجربة سوى الإحساس بأننا عرب ومسلمون، أو الإحساس بواحد منهما على نهج سلفي في الحالة الدينية وعلى نهج علماني في الحالة العروبية.

ومع وجود الإحساسين معاً بأي شكل كان، فإنه ليس بخاف علينا تجاذب بُعدين في توجهات الإنسان العربي: بُعد العالمية الأُولى التي انتشر على سطحها الإنسان العربي طوال القرون الثلاثة الأولى للهجرة مما يكرّس تفاعلاً حضاريّاً ودينياً بين العرب والامتدادات التي عايشوها وتفاعلوا معها.. هذا هو بعد (الانفراج) أو (بُعْد الانتشار) التاريخي.

وهناك البعد الثاني وهو (بعد الانحسار) حين اتجه العرب نحو التمركز حول ذاتهم القومية والالتفاف حول مركزية الأنا العربي... وقد تضخم الشعور التاريخي بهذا (الأنا) القومي عبر مراحل التحدّي البطولي التي خاضها الشعب العربي في عدة مجابهات، أبرزها المجابهة الناصرية لقوى التحالف الغربي – الإسرائيلي عام ١٩٥٦.

في تلك المرحلة وما بعدها تحدّدت صورة الأنا القومي باعتبارها انجذاباً نحو مركزية داخلية من المحيط إلى الخليج.. فالبُعد القومي المعاصر هو بُعد توجه نحو العمق... بُعد انحسار، أما البُعد التاريخي فهو بُعد توجه نحو الأطراف... فهو بُعد انتشار وامتداد. ويظل البعدان فاعلين في توجهات الشخصية العربية متى مزجت بين التاريخ والتطور ولا شك أن الثورة الشعبية الإسلامية الإيرانية قد طرحت أمام العرب بُعدهم التاريخي على نحو جديد خلافاً للطرح السّلفي الذي كان يضع بُعد (الأنا) في مقابل بُعد (الامتداد).. غير أن لتلك الثورة بعد (الأنا) الخاص بها.

في العلاقة بين البعدين نكتشف مشكلة الكثير من الدراسات العلمية المعاصرة حول تركيب الشخصية العربية وتطوّر مفاهيمها السياسية. فالملاحظ تاريخيّاً أن الإنسان العربي

لم ينحسر تاريخياً عن كامل الحدود الجغرافية التي انتشر فيها، وهي حدود تشمل كلّ النصف الجنوبي - تقريباً - من العالم القديم.. وإنما استوعب منها (قوميّاً) حدود ما بين المحيط والخليج.. وما بين المحيط والخليج هو جغرافياً أوسع من رقعة الوجود العربي السابقة على الانتشار. فالإطار العربي الراهن هو موقع وسط ما بين الانتشار والانحسار، ما بين العالمية الإسلامية الأولى والقومية العربية المعاصرة. فالإنسان العربي يحمل بحكم هذا (التركيب) البعدين معاً.. العالمي والقومي.

غير أن الإنسان لا يعيش في (التركيب) ولا به - على طريقة الميكانيك - وإنما يعيش جدلية مستوعبة لكل مقومات الوحدة التي تعطيه معنى ذاته وشخصيته. فكيف تنعكس جدلية الانتشار والانحسار في تكوين الشخصية العربية؟

إن تجريد أي من البعدين عن تفاعله بالآخر هو تجريد نظري مفتعل، ومن خلال هذا التجريد نشأت أخطر ظاهرة في تاريخنا المعاصر، وهي ظاهرة (الإقليمية) التي تعمد إلى إلغاء البعدين معاً بعد تجريدهما وعزلهما (نظريّاً) عن التفاعل. فهي من ناحية (العزل النظري) توظّف البُعد العالمي للتأكيد على اختلاف مقوّمات العربي في السّودان ضمن تفاعلاته الإفريقية عن العربي في المغرب الكبير حيث يتموضع المغربي ما بين أوروبا والصحراء، ثم تعمم النظرية على الكيان الجزيري العربي، وعلى المصري وعلى السوري الكبير. هكذا تردّ الإقليمية على القومية أو على العروبية المعاصرة بالاستخدام غير الموضوعي وغير العلمي للبُعد العالمي.

غير أن الإقليمية في ردّها على القومية أي بتضخيم الهوامش على حساب المركز استناداً إلى تمايزات التفاعل العربي عالميّاً... ترتد من الناحية الأخرى على العالمية نفسها بنزعة تاريخية ما ورائية في التكون التاريخي لهذه الكيانات...

الارتداد نحو «خوفو» و«خفرع» و«منقرع» في مصر... والارتداد نحو «أبادماك» إله السحر في السودان، والارتداد نحو «أدونيس» إله الخصب في لبنان... هكذا تنفي الإقليمية (بُعد) العالمية بعد أن نفت به القومية. وهكذا تعبر الإقليمية في النهاية عن مفهومية سكونية جامدة في التاريخ... إنها تعمد لإلغاء جدليّة البُعدين في صيرورة التاريخ العربي وتكون نمطه الإنساني. فباسم الخصائص المحلية التي تفاعل بها الإنسان العربي في مرحلة الانتشار، تعارض المركزية، ثم تعود لتقتص من الانتشار بحبسه في الماوراء الحضاري.

إن من مهمة الدراسات العلمية المعاصرة حول تكوّن الشخصية العربية أن تجرد الإقليمية من سلاحها النظري في مفاهيم التاريخ العربي (المشترك) و(المتماثل). والتجريد لا يتم برؤى رومانسية وإنما باستيعاب جدلية التاريخ العربي ضمن بُعْدَي الانتشار والانحسار، وخارج منطق التركيب السلفي الميكانيكي الذي يستلب الوجود العربي استلاباً سلبياً. كما أنه من مهمّة الفكر العربي المعاصر أن يكتشف من خلال الجدلية الخاصة بالتاريخ العربي أوضاعاً مفارقة في تكوننا القومي عن تلك التي كونت شعوباً أُخرى وحدّدت فهمها لمعنى القومية.

مثال على ذلك: إن معظم الشعوب القومية قد تكونت تاريخيّاً بما يشبه اتساع الدائرة الذاتية مع بقائها في حيز المركز. تفاعل بين وحدة الأرض ووحدة اللغة في إطار تنموي تاريخي تتغير بموجبه قواعد الإنتاج وعلاقاته وصولاً إلى إنسان القومية الذي يعلو على التجزئة بمعناها الإقطاعي أو العشائري. إنه تكوّن أُحادي الاتجاه في علاقاته النسبيّة بالوعي القومي، والشعور بتحقّق الشخصية القومية، وتبلور ذاتها الحضارية في الواقع.

خلافاً لهذا الشكل النموذجي في التكوّن القومي، فقد انتشر العرب في العالم كشعب قبائل أي من قبل توافر الشروط الموضوعية والذاتية للإحساس بوحدة الأمة القومية. كانوا يتمحورون اجتماعيّاً وفكريّاً من حول (القبيلة) أي الشكل التقليدي للتجزئة قبل مرحلة القومية. ولم يَدّعِ القرآن أنه قد «وَحَّدَ» العرب بل قال إنه قد «أَلَّفَ» بين قلوبهم. وهناك فرق شاسع بين التوحيد والتأليف. فالتَوحيد أساسه الجدل النّافي للجزء، مندمجاً به في الكلّ. أمّا التأليف فأساسه آلية ميكانيكية تبقي على جوهر العناصر في نشاط متفاعل ببعضها، ولكن دون أن تنفيها. وقد اختار القرآن كلمة (تأليف) وليس كلمة (توحيد) للتعبير عن علاقات القبائل العربية ببعضها في مرحلة الخروج نحو العالمية الأولى. بهذا المعنى ينفي القرآن تصورات البعض حول التصور القومي لمهمة الرسول: (وألّف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألّفت بين قلوبهم ولكنَ الله ألّف بينهم إنّه عزيز حكيم) الأنفال: ٦٣. ثم إن الدراسات التاريخية حول طريقة تكوين فرق الفتح العربية تؤكد على هذا الطابع القبلي.

خلاصة الأمر أن العرب قد انتشروا في العالمية الأُولى كشعب قبائل، وليسوا كأُمَة قومية. فالتمحور كان حول القبيلة وليس حول الجماعة بمعناها القومي. والرجوع إلى

التاريخ العربي يعطينا الدلائل على أنماط الصراعات القبلية التي كانت كائنة بين هذه القبائل حتى في مراحل ما بعد الفتح. وأشهر صراع هو ما كان بين القيسية (الشمالية) والكلبية (اليمنية) الذي امتد من الشام إلى الأندلس.

ومن بعد الانتشار جاء الانحسار؛ الذي لم يتخذ شكل العودة إلى مركزية قومية ذاتية، وإنما متلبّساً ومندمجاً بأرضية العالمية الإسلامية كما نرى بوضوح في المغرب الكبير ومصر والسودان. فالإنسان العربي قد تكوّن ضمن أبعاد شتى في مسيرته التاريخية الطويلة والغنية... قد استقطب شعوباً أمّيّة ودمجها في تجربته مصداقاً للآية الكريمة: (هو الّذي بعث في الأمّيّين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين. وآخرين منهم لمّا يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم) الجمعة: ٢ – ٣. وهكذا لحق بهم المغول والأتراك والأكراد والسلاجقة والبربر، فاستوت عالمية قوامها معظم الشعوب الأميّة – غير الكتابية – في النصف الجنوبي من العالم القديم.

قد استوعب العرب هذه الشعوب ضمن تجربة العالمية الأولى، وتفاعلوا معها وبها، واندمجوا فيها. غير أن الاستيعاب ليس من طرف واحد، فقد استوعبتْ هذه الشعوبُ العربَ أيضاً في إطار الانتماء لمركزية العالمية الإسلامية الأولى. وكنتيجة لهذه التفاعلات يملك العرب اليوم أغنى تاريخ في العالم، يعكس الوجه الإيجابي لهذه التفاعلات. وكيف لا يكون مثل هذا التاريخ غنيًّا وقد امتد العرب في فترة وجيزة لا تزيد على القرن إلى محاور مختلفة حيث توغلوا إلى السّند شرقاً، وإلى الأطلسي غرباً بعد أن اعتلوا سطح كل الحضارات التقليدية في العالم، ومكَنوا لأنفسهم في بقعة التماس التاريخية بين «أفلاطون» و«زرادشت». – ١ – [منعكسات الانتشار الأمي على خصائص الشخصية العربية].

قد مكّن هذا الاتساع العالمية الإسلامية الأولى من الدفاع المتواصل والمتجدد عن نفسها بوجه كل الأعداء.. فأمام الدورة التاريخية للنشوء والسقوط التي تحدث عنها «ابن خلدون»؛ كانت العالمية الأولى تنتقل إلى مراكز مناوبة مخفرية مختلفة. إذا سقط الأمويون في دمشق نهض العباسيّون في بغداد ثم الفاطميون في القاهرة ثم الأتراك في اسطنبول... وبالرغم من تعدد الوجوه التاريخية لهذه المراكز المتناوبة في حراسة العالمية الإسلامية الأولى، إلا أن واجب الحماية كان يطغى على كل الاعتبارات الأخرى وضمن خصائص هذه الحماية وموجباتها في كل ظرف تاريخي.

في البدء جاءت عصبية «بني أمية» كمظهر من مظاهر (الأحكام العرفية) الملازمة لتأمين الفتح والمضي به قُدماً. ثم جاء العباسيون بانفتاحهم الثقافي على كل الشعوب التي تمّ ربطها (أمويّاً) بالعالمية الجديدة. ثم الفاطميون كجسر بين تفاعلات المغرب والمشرق بعد أن باعدت بينهما الأيام. ثم الأتراك بعسكريتهم التي مدّت حزام الأمن الإسلامي بوجه الغزو الأوروبي إلى «فيينا» غرباً وإلى «تعز» جنوباً.

التاريخ العربي في (كلّيته) متفاعل بهذه العالمية فقد صُنع في أحضانها وتكيّف بها، حماها وحمته، قادها وقادته. من هنا تتميز الشخصية العربية ببناء تاريخي مفارق لكل البناءات القومية في التاريخ المعاصر... فهي ليست تمحوراً حول المركز ولكن استباقاً تاريخيًا له بالاندماج المبكّر في عالمية شاملة... أي ضمن مرحلة شعب القبائل. ومن هنا تحمل الشخصية العربية بُعدها العالمي في تكوينها، ولا تستطيع الانفصال عنه، إلاّ باختصار وجودها إلى نقيضها... أي الإقليمية. إنها جدلية معقّدة وصعبة، وتعقيدها وصعوبتها جزء من (إمكانيات) الإنسان العربي ودوره. فالفكر الساذج هو الفكر السهل... والسهل ليس من طبيعته المهمات الصعبة... وعلى المفكر العربي المعاصر ارتياد هذه الصعوبات للكشف عن خصائص تكوننا الجدلي تاريخيًا... وفي معرض معاناته للكشف أو الاكتشاف الصعب، فإنه - أي المفكّرالعربي - ينمو ذاتياً. وبمعنى آخر: في سبيل أن نحيط بتجربتنا يجب أن نكون بمستوى تعقيدها ودقّتها. وهذا هو عين ما ننتهي إليه حين نحاول الإحاطة بها، وهذه جدلية أُخرى.

المرحلة القومية وسيط تاريخي:

ضمن سياق التاريخ العربي يأتي الانحسار متلبّساً بظرف تاريخي عالمي محدد: فنحن نتحول - من ناحية - باتجاه الفكر العلماني الوضعي في فهم وجودنا القومي وقضاياه، ونحن - من ناحية أُخرى - نقاتل في سبيل هذا الوجود القومي. تعتبر هذه المرحلة ضرورية في مسار التاريخ العربي نحو العالمية الثانية، ففي هذه المرحلة، وضمن خصائصها الفكرية العلمانية القومية، يتكون الإنسان العربي ضمن أطر الحداثة بتوجه متجدد نحو العقل العلمي النقدي التحليلي. بذلك تتوافر الشروط الفكرية لإنسان العالمية الإسلامية الثانية، التي سيقودها العربي ضمن توجهه لبعد الامتداد، كما يتوجه قومياً في الحاضر لبُعد الأنا.

فالمرحلة القومية هي مرحلة وسيطة في تاريخنا، ومرحلة مهمة. ففي إطارها تتحدد الشخصية الجديدة للإنسان العربي. وضمن اختياراتها يتحدد موقفه من العالم، ومن خلال جدليتها يتضح الطريق نحو العالمية الإسلامية الثانية.

في هذه المرحلة بالذات ستثبت إسرائيل للإنسان العربي خطأ مفهومه عنها كجماعة استيطانية، ستؤكد له علمياً نزعتها التدميرية الشاملة لكل مقوّمات وجوده. وعبر الصراع مع إسرائيل في هذه المرحلة القومية، سيتأكد للجميع أن استمرارية الوجود الإسرائيلي هي استمرارية عالمية، باعتبار إسرائيل تجسيداً لمنهجية الصراع ومنطقه في العالم. هنا سيتبلور الصراع بين مفهوم السلام العالمي كما سيطرحه العرب ومفهوم الحرب والتناقض كما تطرحه إسرائيل... وبمعنى آخر سيحتوي الصراع العربي - الإسرائيلي العالم كله عبر إنضاج وبلورة نهجين مختلفين لفلسفة الوجود.

مكامن التوجه نحو العالمية الثانية:

لن يتحرك العربي لتلك العالمية من فراغ، فهناك حيزه الجغرافي - السياسي الذي يشمل قلب العالم كله ويتحكّم في مداخله ومخارجه: من جبل طارق إلى قناة السويس إلى باب المندب إلى مدخل الخليج، إضافة إلى كل الحيويات الأخرى. فالمعركة القومية العربية هي معركة حضارية عالمية بالدرجة الأولى، وفي سياقها وغمارها يتحدد البديل المنهجي للعالم كله. ومن خلال العقلية العلمية التحليلية النقدية التي تتكون اليوم. وفي إطار هذا المسار الجدلي العنيف سيكتشف الإنسان العربي البديل المنهجي في القرآن نفسه. والاكتشاف الجديد هو غير الاسترجاع السلفي... كما أن الاكتشاف لن يكون (ذاتياً) في حدود العلاقة المحلية بين القرآن والعقل العربي، ولكنه سيأتي عالمياً لكل البشر. وبمعزل عن المراحل التاريخية القديمة للصراع بين الديانات.. هنا سيظهره الله على الدين كله، والمنتصر في النهاية هو (الله). وهذه هي خصائص تاريخنا وتكوينه ومساره. حيث يظهر (الغيب) وهو يتجه بنا منذ البدء وإلى المستقبل نحو عالمية بديلة للحضارة الأوروبية التي أورثت العالم هذه الصراعات المدمرة وأورثتنا إسرائيل في نفس الوقت.

البديل الحضاري:

لـم تستطع أوروبا أن تعطينا في الحقيقة سوى منهج واضح لتفتيت مكوناتنا الاجتماعية وتمزيق أوصالنا. جاء ذلك على مستوى بدائلها الرأسمالية والاشتراكية على نحو سواء. والمسألة هنا ليست راجعة إلى طريقة فهمنا للاختيارات الأوروبية وعجزنا الذاتي عن ملاءمة واقعنا بها ولكنها ترجع إلى أن الاختيارات الأوروبية نفسها قد جاءت صادرة عن فلسفة الصراع أصلاً وممنهجة له تاريخيّاً واجتماعيّاً واقتصاديّاً...

فالصيغة الديمقراطية التي طالما نظرنا إليها بعيون آملة ليست سوى صيغة أوروبية لضبط هذا الصراع مع الحفاظ على مقوماته وليس لها أدنى علاقة بقاعدة السلم في الإسلام.

فقد كان من جراء تطبيق المفهوم الديمقراطي الليبرالي أن أخذنا بأطر (الحكومة والمعارضة) مما يعني فلسفيّاً أن الصراع هو الأصل في العلاقات البشرية وأن مسؤولية الحضارة هي ضبطه والاحتفاظ به دائماً ضمن حدود ما قبل الانفجار فتأتي صيغة الديمقراطية الليبرالية التي أخذنا بها دون وعي لخلفياتها الفلسفية التاريخية كمجرد قنوات لتسريب الضغط دون الانفجار. [راجع: ملحق الفصل الأول – الجزء الرابع – رقم ٤ – الضوابط القرآنية لقاعدة السلم].

إن أرقى أداء سياسي تقدّمه لنا الحضارة الأوروبية لا يتجاوز في الأصل منهجيتها في الصراع خلافاً للمنهج الإلهي الكوني في عقيدة السلام. وعبر هذا الصراع لم تستطع أوروبا أن تحسم مشاكلها ولا مشاكل العالم المعاصر، بل ظلت تتحول بالإنسان تدريجياً ككائن عمل طبيعي يخلو من الحكمة ومن التجربة الوجودية الإنسانية.

إن الصراعات التي تمزق العالم اليوم هي تجسيد لنتائج هذه الروح الفاوستية منذ بداية منشئها... إنها تحمل رعباً عالميّاً بقدر ما تحمل من إنجازات علمية. لم تستطع الحضارة الأوروبية ضمن إشكالها الرأسمالية واشتراكيات الطبقات الحزبية الجديدة أن تقدم حلاً لمشكلات الإنسان... إنسانها وإنسان العالم، بل هي تفرز كل يوم مزيداً من الأزمات التي تأخذ بخناق البشرية وتستخدم مؤسساتها الرسمية والخاصة أبشع الوسائل للحفاظ على استمراريتها.

من روحية الصراع هذه نشأت البرلمانية الإنكليزية ومنها نبع فكر الطبقات الماركسي

وتتجسّد البوتقة كأعنف شكل قسري ضد وجود الإنسان في النظام الامبريالي الأمريكي [راجع: الكتاب الأول – تعقيب رقم ٣ – هوامش الفصل الثالث – الجزء الأول]، وصدق السيد المسيح فيما ينسب إليه: (ماذا لو كسب الإنسان العالم وخسر نفسه).

لم يكن مجتمعنا الإسلامي ليعطي بحكم تأثير العالمية الأولى الأطر الفاعلة للصراع والانقسام والفرز فأجبر على تلبّسها عنوة في جرّه نحو أهداف التحديث والعصرنة فانتهت تجاربنا إلى عمليات جراحية شوّهت الجسد دون أن تحقق له الشفاء وفشلت كل المساعي من قبل ومن بعد.

قد حملت قوانا الاجتماعية الحديثة نواة هذه المنهجية الصراعية منذ بداية تكونها التاريخي ثم تفجرت نواة الصراع في صراعات كبيرة ومتفرعة طوال مسيرتنا التاريخية الحديثة ولا زال الجسد يتمزق وأفكار الفرز تستمر ونجد أنفسنا عوضاً عن اللقاء على أرضية مشتركة أبعد ما نكون حتى عن مضامين عبارة (السلام عليكم). فهل ترك الله هذا الكون البديع لتعبث فيه منهجية الصراع وتمزّق أوصاله؟ لا... وألف لا... – ٢ – [أزمة القوى الاجتماعية الحديثة].

إن الله قد طرح لإنسان هذا الكون المنهج البديل الذي يقوده إلى حضارة السلام وقد ألقى بتبعات هذا المنهج الكوني الحضاري البديل على عاتق الإنسان العربي نفسه، وسيظل الله مع هذا الإنسان العربي إلى أن يكتشف بالتجربة العملية أن تبنّيه لاختيارات منهجية الصراع الأوروبية لن تؤدي إلا إلى إضعافه والقضاء عليه – وأنه – أي الإنسان العربي – بوصفه حاملاً لمنهجيّة السلام الإلهي الكوني – سيكون دون غيره الضحية المباشرة لمنهجية الصراع العالمي. وأولى الظواهر هي (إسرائيل) التي تأتي كثمرة زقّومية لهذه العالمية الأوروبية ليتجرعها الإنسان العربي يوميّاً في شكل نزوح بعد نزوح وإذلال وتخريب بعد تخريب...

هتفوا بعد دخول المسجد الأقصى (محمد مات وخلّف بنات)... ولن يتراجع بنو إسرائيل – خلافاً لكلّ التحليلات الوضعية السطحية – قبل محاولة الوصول إلى ما بين النيل والفرات وإلى ما بين دمشق وصنعاء.

الباب مقفول والله يقود الإنسان العربي نحو العالمية الثانية ويهيىء كل أسبابها بتقدير دقيق وحكمة اقتضاء كونية شاملة. يهيىء التاريخ والجغرافية والاقتصاد والعددية البشرية

وكل أمر كبير ودقيق.

ولادة جديدة للإنسان العربي:

هنا سيلد القرآن من جديد أُمة تحمل إلى العالم نهجاً حضارياً كونياً بديلاً، ولكن المعاناة على طريق المنهج ستكون أكبر وأقسى مما يتصور البعض. ليس هناك عودة إلى الخلف أو (رجوع) إلى الإسلام.. لا عودة إلى ماضي ولا بدء من جديد، ولكنه استمرار وتواصل. فالحياة لا تعرف التكرار في ظواهرها وحقائقها. إن العودة إلى الماضي هي تكرار لا يتناسب وسُنّة الحياة كما أن البداية من جديد هي نوع من الادعاء.

لا أعني عودة إلى العمائم ولا إلى تحكيم تلك الجماعات التي تصدرها مراكز الأرشيف الديني التي بقيت كما هي منذ العهد الفاطمي. ليست عودة إلى عنعنات «ابن كثير»، وإلى ما ثبت وما لم يثبت من أحاديث الرسول. أصبح الحديث في الدين يثير الكثيرين. أو لا يكفي ما فعلوه بنا؟

هل نريد أن نحيي من جديد الخلاف حول مبايعة علي بين سُنّة وشيعة والعصر يتجه للقضاء على كليهما؟ هل نرجع لفتاوي «ابن تيمية» أم أحكام مخالفيه؟ هل نتحول إلى قاديانية أو بهائية؟ هل نعود متصوفة أو غير متصوفة؟ ظاهرية أم باطنية؟ إخوان مسلمون أم فرق أخرى؟ مالكية أو شافعية؟ حنفية أم حنبلية؟ أشاعرة أم معتزلة؟ أم قرامطة؟ وأي الصحابة نعتمد؟ وأي القياسات نلتزم؟ وهل يقفل باب الاجتهاد أم يفتح؟ وهل نلتحي أم نحلق؟ وهل نحجّب المرأة أم نسفّرها؟ وهل نسبح بالمايوهات أم نترك السباحة نهائياً؟ وهل يكون مرجعنا الأزهر أم النجف أم القيروان؟ ومن يفتينا من الشيوخ؟ ومع من نقف؟ مع الملكية أم الجمهورية؟ مع هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أم مع التكفير والهجرة؟ وماذا نفعل بالتعليم الأكاديمي هل نلحقه بدار الفتوى أم بوزارة الأوقاف؟ ومن سيشرف على مسلسلات التلفزيون والإذاعة شيخ الزاوية الأحمدية أم إمام مسجد تكية السلطان سليم؟ وعلى أي الأوراد سننتظم على الطريقة البرهانية الشاذلية الدسوقية أم الختمية أم القادرية أم الرفاعية أم التجانية أم السنوسية أم البدوية أم العيدروسية؟

والتماثيل هل ننسفها لأنها تجسيد حرام؟ واللوحات هل نمزّقها لأنها صورة للروح؟ والموسيقى نكف عنها لأنها من مزامير الشيطان؟ ويمنع الديكور في المنازل لأنه يشغل عن ذكر الله؟ وهل نعود إلى قطع اليد؟ ورجم الزاني والزانية؟ أو جلدهما؟ واستادات

الرياضة التي لم يشارك فيها أحد من شيوخنا يوماً هل نغلقها لأنها (لهو ولعب)؟

وماذا ستكون عليه مصادرنا في الفكر والأدب والفن؟ أم سنمنع ذلك ويكفي «البيان والتبيين للجاحظ» وننكب على قصص الأنبياء؟

وقبل ذلك كله ألا يبدو غريباً في عصر العلم والوضوح أن نربط خطانا بغيب يحتجب عنا؟ ومن أي يأتي شرّاح الغيب وقد أُغلقت أبواب النبوّة من بعد «محمد»؟ وكيف نتصل بهذا الغيب أفي الأحلام أم اليقظة؟ وإن اضطررنا إلى رفع مسألة فمن أين يأتينا الجواب؟ أم سنلجأ للقياس لأنه في يوم كذا من شهر كذا من عام كذا قال فلان لفلان عن فلان إنه عرض له في بعض أسفاره إلى...؟

إن اليهود بالرغم من أقوالهم الغيبية قد حصدونا في كل حروبهم بطائرات تفوق سرعتها سرعة الصوت وألقوا علينا حمماً من السماء ولم يقذفونا بألواح «موسى» فهل نقابلهم برقى وتعاويذ من سور الكتاب؟... هذه تساؤلات مطروحة في واقع الفكر المعاصر.

مهلاً... وعفواً... فإني لا أسعى بكم إلى بيت واهٍ كبيت العنكبوت، وإنما إلى البناء الإلهي في أجمل قوائمه وأدقّ مناهجه. لو شاء الله أن يكون لأي من هذه المسميات على مستوى فردي أو فرقي أو حركي أو حزبي ضلع في تجديد اختياره البشري في الأرض لفعل، ولكن المسألة أكبر من فرد، وأعمق من حركة منظمة أو غير منظمة.

قد جعل الله التجديد لا مجرد تجديد كما نعرف معانيه وتجاربه التاريخية ولكن جعله عالمية ثانية تنطلق من حيث انتهت العالمية الأولى إلى العالم أجمع ومن بعد أن تسيطر عليه عالمية وضعية لم يعهدها تاريخنا الكوكبي الأرضي من قبل. العالمية الثانية أو الجديدة ليست تجديداً للأولى بأية حال من الأحوال وإنما هي تاريخ حضاري جديد متواصل. والعالمية في نشوئها وتكوينها تستمدّ من القرآن ولأول مرة نهجه الكلّي، بكافة الشمولية والاتساع كما يستطيعها الإنسان. الإنسان الذي توافرت لديه الآن من إمكانيات البحث والتنقيب العلمي ما لم يكن ميسوراً له في الماضي. والإنسان الذي توافرت لديه اليوم من المقومات الجغرافية والتاريخية للانطلاق ما لم يتوافر لمرحلة الخروج من الجزيرة.

قد وضعت مرحلة الخروج الأساس الموضوعي الأول بانتشارها الجغرافي في حوض

الحضارات فملكت مداخل العالم ومخارجها مما أصبح قاعدة جغرافية جديدة ومتّسعة ومتعددة المزايا لانطلاق العالمية الثانية.

وحملت العالمية الأولى لحوض الحضارات وحدة لسانية بقي القرآن في حضانتها ١٤٠٠ عام ليؤخذ من جديد منهجاً باتجاه المستقبل.

وحبا الله قاعدة العالمية الثانية بجناحين للانطلاق لا تعوقهما مشاكل القلب المتعب بجراحات المواجهة... أحدهما شرق السويس منتهياً في (الجزيرة العربية) وثانيهما غرب السويس منتهياً في (المغرب العربي الكبير)، وأبقى الاثنين خارج متناول التجارب الوضعية السافرة وشحنهما بخصائص تحمل مكنونات حركة جاذبة تستقطب بها الجزيرة العربية بأسرها ويستقطب بها المغرب الاتساع العربي ومعه الاتساع الإفريقي المسلم في نصف القارة الإفريقية الشمالية.

أمّا دول القلب الملتفة حول الجسم الإسرائيلي الحار فإن مصيرها يقرر في الجناحين المتكاملين. إن ما بين دمشق والمدينة هو مسرح المعارك القادمة التي ستفتّت كلّ ما عليها تفتيتاً، أمّا القدس نفسها فستسلم من جديد وفي هدوء هذه المرة كما سلّمت مفاتيحها لابن الخطاب من قبل. وبسقوط القدس تسقط مرحلة تاريخية كاملة في الحضارة العالمية الراهنة فاتحة الطريق نحو تأكيد سيادة النهج الإلهي على المستوى الأرضي الكوكبي: (وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدنّ في الأرض مرّتين ولتعلنّ علوّاً كبيراً. فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الدّيار وكان وعداً مفعولاً. ثمّ رددنا لكم الكرّة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيراً. إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوؤوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أوّل مرّة وليتبّروا ما علوا تتبيراً. عسى ربّكم أن يرحمكم وإن عدتّم عدنا وجعلنا جهنّم للكافرين حصيراً) الإسراء: ٤ – ٨.

لن يصرخ حجر وقتها إن من ورائه يهوديّاً، فالحجارة لم تتكلم طوال التجربة المحمدية ولن تتكلم الآن. آيات الله وحدها هي ستتكلم بمنهجها وسياقها وحتميّاتها.

لماذا فشلت حركات التجديد؟

إن الفشل الذي أصاب حركات التجديد في هذا القرن يعطي دلالة على طبيعة التحول التاريخي الذي ينتظر المنطقة ويكشف في نفس الوقت عن مدلولات الوعي

الديني الجديد الذي يختلف جذرياً عن وعي المراحل السابقة المتدرجة في الانحطاط.
لم تأتِ حركات التجديد إلاّ كردّ فعل محدود التأثير بحكم تقييدها إلى مراحل الفكر السابقة وبحكم تركيبها الانتقائي التوفيقي. فقد كانت تراوح في جو الأزمات الخانقة للتدهور ما بين تمثلها لمثالية الإسلام وانطلاق العالمية الأوروبية بإنجازاتها الوضعية، فحاولت أن تتحول بالجسد الآخذ في الموت لتعيد شحنه بمثاليات الإسلام ضمن تعلّقها بالمراحل السابقة مع إضفاء مسحة تجديدية وضعية على هذه المثاليات تجعلها ملائمة لخصائص التحولات الاجتماعية والفكرية الجديدة، أي محاولة لتقريب الشقة بين واقع القوى الاجتماعية الحديثة والمثل الإسلامية في حدود الاجتهاد الممكن... أي تحديث الإسلام دون مساس بأطره السَّلَفية كثيراً ليتناسب ورياح التغيير.

غير أن كل تطور أُحدث في هذا المجال لم يلبث أن تحول إلى طاقة دفع للعالمية الوضعية، «فقاسم أمين» تبنّى حرية المرأة في إطار أفكار «محمد عبده»، غير أن الثغرة التي فتحها سرعان ما اتسعت لتمضي بحرية المرأة ضمن المنهج الغربي الوضعي.. بذلك لم تستطع حركات التجديد أن تسيطر على نتائج اجتهاداتها وما ذلك إلا لأنها لم تكن قطباً مستقّلاً بين سلفية المجتمع التقليدية وقوى الوضعية الحديثة وكان كل اجتهاد منها يتحول تاريخياً في النهاية لمصلحة القوى الوضعية... هكذا بدأ «جمال الدين الأفغاني» و«محمد عبده» و«عبدالرحمن الكواكبي» و«رشيد رضا» وغيرهم.

كذلك لم تستطع حركات التجديد تلك أن تقدم ضمن تحليلنا لانتقائيتها وتوفيقيتها رداً كلياً على التدهور بل ظلت تتناول الجوانب كلاً على حدة بطريقة مجزأة تشابه مواضع النزول الأولى دون اتخاذ منهج للرد الكلّي.. وبالطبع لم يكن ذلك ممكناً وقتها.

ورثت حركة الإخوان المسلمين فيما بعد دور هذه القوى التجديدية وقد اتجهت بكل قواها إلى مخاطبة العقلية المتوسطة ضمن نفس الأسلوب التوفيقي الانتقائي مع الاختلاف البيّن في مصادر التكوين الفكري. فبعضهم صوفي تأملي «كسيد قطب»، وبعضهم سلفي «كسيد سابق»، وبعضهم مدافع بلا هوادة في كل الاتجاهات. وقد فقد الإخوان توازنهم بين تأملاتهم الدينية الحديثة التي ركزت على التحريض الجماهيري الواسع باتجاه قيم الإسلام المثالية بطريقة وعظية مثيرة وبين صعود الوضعية - بأساليبها الأكثر عملية وارتباطاً بمشكلات الواقع المباشر - دون غطاء فلسفي مسبق. فسقط الإخوان

كآخر مظهر تجديدي في إطار العالمية الأولى.

كان الإخوان ومن سبقهم من قوى التجديد يعيشون – دون وعيهم بالطبع – نهاية الظرف التاريخي للعالمية الإسلامية الأولى. ويعبرون عن محاولات عديدة في سبيل استنهاضها ومنحها بعض مظاهر القوة غير أنها لم تكن قوة حياة، وإنما مظاهر حيوية كاذبة. فالجسم بأكمله كان في حالة احتضار نهائي مفسحاً الطريق للبدائل الوضعية والصيغ الإقليمية والارتداد نحو الأصول الحضارية لما قبل الإسلام. كانوا يواجهون بعناد رياح التغيير، ولكنها كانت أصلب منهم فصرعتهم جميعاً، ولم يبقَ منهم الآن إلا كما بقي «لعلي» في الكوفة بعد مقتله.

قد جعل الله لدى نهاية العالمية الأولى أسساً تكوينية ثابتة يتوقف لديها الانهيار النهائي، وهي تتمثل في الوحدة الجغرافية – السياسية واللسانية العربية بما يعطيه البعض دلالات المفهوم القومي. فانطلاق العالمية الإسلامية الثانية لا يأتي كما كان في البدء من عمق صحراوي وإنما ينطلق هذه المرة من عمق حضاري يشمل المنطقة من الخليج إلى المحيط... وهو عمق مجهّز بكافة إمكانيات الإنطلاق الحضاري العالمي.

وكما هيأ الله قاعدة الفعل البشري، وجهّزها بكافة وسائله – ومنها ما لم تأت به إلاّ يد الأقدار – فقد أحكم الله بداية العالمية الثانية بمقومات تاريخية عالمية أوضَح ما فيها سيطرة البديل الوضعي على كوكبنا بأسره مما يجعل المنهج القرآني بديلاً عالميّاً، وليس مجرد بديل لآراء حفنة من المثقفين العرب الذين طرحوا ما لديهم بالوكالة عن هذه الوضعية العالمية وليس بالأصالة. سيجد المنهج القرآني نفسه في هذه المرة وجهاً لوجه أمام الحضارة العالمية الوضعية كلها وضمن أفق تاريخي يخوض فيه الانسان العربي معركة ضارية تستقطب عبر جدليتها كلَّ مقومات العالمية الإسلامية الأولى.

فافتتاح العالمية الثانية لا يأتي بجهد فردي، ولا عبر تنظيمات تقليدية تجديدية تمتّ إلى نهايات المرحلة السابقة، بل هناك من أنصار التجديد في المرحلة السابقة من سيقف ضدها بعنف وبغير هوادة لأنه لم يكن يدرك – وبالتالي لن يدرك الآن طبيعة المنهج القرآني وعلاقته بمراحل التطور التاريخي كما يحدّدها القرآن نفسه. – ٣ – [مأزق الحركات الدينية المعاصرة].

قلنا إنه ليس في القرآن تكرار، وقد أورد الله آية واحدة بنفس الحروف في موقعين

متجاورين من سورة البقرة والآية في الموقعين هي: (تلك أمّة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عمّا كانوا يعملون) البقرة: ١٣٤ و١٤١.

ولكننا حين ندقق في المعاني التي جعلت هذه الآية ختاماً لها في الموقعين نجد أن موضوع الآيات ودلالاتها واحد ولكنه يختلف في الإشارة إلى محتوى الظرف التاريخي. فالآيات التي تختم بالرقم (١٣٤) تربط ما بين «إبراهيم» تسلسلاً إلى أبناء يعقوب الذي أسكنهم «يوسف» أرض مصر فتوالدوا فيها واحتلوا في عهد ملوكها الآسيويين أهم المراكز حتى أصبحوا شعباً كاملاً في حضانة الأرض المصرية: (ووصّى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بنيّ إنّ الله اصطفى لكم الدّين فلا تموتنّ إلاّ وأنتم مسلمون. أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون) البقرة: ١٣٢ — ١٣٣.

ثم تأتي الآية: (تلك أمّة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عمّا كانوا يعملون) البقرة: ١٣٤... إشارة إلى انتهاء ظرفها التاريخي الذي بدىء بإبراهيم وانتهى بتكون شعب بني إسرائيل في مصر. أما الآيات بعدها من (١٣٥) وإلى (البقرة: ١٤١) فقد بدأت مباشرة بالتهويد على يد «موسى» ومن بعده التنصير على يد «عيسى» ثم دمجت البداية الموسوية «بإبراهيم» من جديد بعد أن صاغتها ضمن ظرفها التاريخي الخاص.

ثم تنتهي الآيات أيضاً بالآية: (تلك أمة قد خلت...). فالمرحلة الأولى في تاريخ بني إسرائيل جعلها الله مرحلة إبراهيمية خالصة أي مرحلة الإسلام الحنيف وقد كان من أهم مظاهرها التاريخية تكون بني إسرائيل كشعب في مصر ثم تدهورهم في عهد الفراعنة حتى وصلوا مرحلة الإذلال التام. وقد ختمها الله هنا بتلك أُمّة قد خلت. ثم المرحلة الثانية في تاريخ بني إسرائيل وهي التي جعل الله حدودها الزمنية ما بين التهويد كمقدمة لها ارتبطت بالخروج تحت قيادة «موسى» وإلى النهاية الزمنية لدى بعثة «عيسى» وقد صعد بنو إسرائيل بين هذين الحدين الزمنيين. وقد اختتمها الله أيضاً بالآية تلك أُمّة قد خلت.

وربط الله المرحلتين بالمصدر الإبراهيمي... الأولى كاستمرار للأصل نفسه في شكل وصية يعقوب لأبنائه الاثني عشر. والمرحلة الثانية وهي التي اتخذ فيها المصدر الإبراهيمي نفسه شكل اليهودية والنصرانية كدلالات على ظروف تاريخية جديدة وأوضاع متغيرة. إذا بدأت اليهودية بالخطر الذي كان يتهدد بني إسرائيل في مصر بالتفرقة والانقراض. جاء

ليقودهم نحو مرحلة جديدة بعد أن استكملت المرحلة الأولى مهمتها وانتهت إلى إذلالهم ومحاولة إفنائهم (من ناحية سلبية) ولكن أيضاً انتهت نفس المرحلة إلى تكونهم كشعب (من ناحية إيجابية) فقاد «موسى» المرحلة الجديدة بالإيجابيات التي خلفتها المرحلة السابقة... أي قاد أمّة كاملة التكوين.

أما «عيسى» فقد جاء ليمنحهم الاختيار النهائي بين مواصلة دورهم أو الانكفاء، وقد حمل معه كثيراً من التسهيلات التشريعية التي كانت تقيّدهم فيما مضى والتي لم يطيقوها: (ومصدّقا لما بين يديّ من التّوراة ولأحلّ لكم بعض الّذي حرّم عليكم وجئتكم بآية من ربّكم فاتّقوا الله وأطيعون) آل عمران: ٥٠.

فاليهودية، والنصرانية من بعدها، أشكال عن الأصل الإبراهيمي مكيفة على أوضاع تاريخية مغايرة دخل فيها في الاعتبار الوضع البشري والحضاري وامتدت بتأثيراتها إلى التشريع نفسه.

هذا درس يجب أن نعيه جيداً في فهمنا لمدلولات المنهج القرآني.

ثم... جاء النسخ للوضعية كلها بتحويل الأمر الإلهي إلى العرب. هنا عاش العرب مرحلة حضارية كاملة ضمن ظرف تاريخي خاص امتد لألف وأربعمائة عام، حكمته معطيات فكرية خاصة وتجربة خاصة ووعي مفهومي خاص، وصعدوا فيه إلى القمة ثم انهاروا ضمن تغيرات عالمية وتاريخية جديدة. إذن قد استهلكوا طاقتهم التاريخية الممكنة في حدود الزمان التاريخي والمكان التاريخي ولم يعد ثمة إمكانية للاستمرار الحضاري في إطار تلك العالمية.

ما بين العالميتين الأولى والثانية:

بدأت تلك العالمية الإسلامية الأولى تاريخيّاً بابتعاث العرب على بني إسرائيل: (فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عباداً لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الدّيار وكان وعداً مفعولاً) الإسراء: ٥، (هو الّذي أخرج الّذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأوّل الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنّوا أنّهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرّعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار. ولولا أن كتب الله عليهم الجلاء لعذّبهم في الدّنيا ولهم في الآخرة عذاب النّار. ذلك بأنّهم شاقّوا الله ورسوله ومن يشاقّ الله فإنّ الله شديد العقاب) الحشر: ٢ — ٤.

وعباداً لنا لا تشير إلى جيوش وثنية كما أشارت خطأ بعض مراجع المفسرين وإنما إلى جيوش الإيمان [عباداً لنا] فالله لا ينسب الوثني الأشوري إلى نفسه.

وتنتهي تلك العالمية الإسلامية الأولى تاريخياً بابتعاث بني إسرائيل على العرب: (ثمّ رددنا لكم الكرّة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا. إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوؤوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أوّل مرّة وليتبّروا ما علوا تتبيرا) الإسراء: ٦ - ٧، (وقلنا من بعده لبني إسرائيل اسكنوا الأرض فإذا جاء وعد الآخرة جئنا بكم لفيفاً) الإسراء: ١٠٤.

فالعالمية الإسلامية الأولى تقع زمنياً ما بين إجلاء اليهود من المدينة إلى خيبر على عهد الرسول ثم إلى الشام على عهد «عمر» وبنفس صفات البأس الشديد الذي ذكره القرآن وبنفس أسلوب القتال في داخل ديارهم. وتنتهي بقيام دولة بني إسرائيل حيث أمدهم الله بكل قوى الدعم الرأسمالي العالمي وحشد من أبناء المهاجرين من العالم بأسره وجعلهم الله فوق ذلك (أكثر نفيراً) أي أكثر قدرة على الحشد وتوظيف الإمكانيات الذاتية والعالمية.

ثم يشير الله إلى ميلاد العالمية الإسلامية الثانية ويعتبرها تجربة الختام النهائي وهي عالمية تولد في إطار الصراع ضد الوجود الإسرائيلي (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوؤوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أوّل مرّة وليتبّروا ما علوا تتبيراً) الإسراء: ٧. فقول الله: فإذا جاء وعد الآخرة [أي المرة الثانية] وهي تشير لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علواً كبيراً، ليسيئوا وجوهكم [ويرجع الضمير إلى عباد لنا أي المسلمون] وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة.

فالعالمية الإسلامية الثانية هي بدء تاريخي جديد بمقومات مختلفة محلياً وعالمياً وفي إطار موقف جديد من الحضارة الوضعية العالمية.

وهنا فارق كبير لا بد من الوقوف لديه.. فموسى قد افتتح الطور الثاني من التجربة الإسرائيلية تاريخياً. أما العالمية الإسلامية الثانية على ضخامتها وتعدد مهامها ومسؤولياتها المحلية والعالمية فقد أبقاها الله دون نبي بحكم اختتام مرحلة النبوات غير أن الله ليس بغافل عن العالمين، فقد أودع لديها ما هو أخطر شأناً من النبوة أي كلماته هو نفسه.. أي القرآن، وجعله نهجاً كونيّاً كاملاً يرقى على مدارك بعض الأنبياء، وحفظه وحفظ به وله

لسان العرب وأمدّه بأكثر مما يمدّ اليهود من أموال وبنين فكل ما يناله اليهود من ثروات العالم لا يزيد على إنتاج حفنة من الآبار وكل قوى اليهود البشرية في العالم لا تتجاوز نصف عددية سكان مصر، أما النفير فهو وحده الذي يتفوقون به علينا لحكمة تتعلق بمصير عالميتنا الأولى.

القرآن أهم من نبي، وأكبر من نبي، ويحمل في طياته ما لا تستطيع صدور الأنبياء أن تحمله أو تحتمله، بل إن القرآن يحيط بتجربة النبي مثلاً كما أوضحنا في تحليلنا لبعض آيات سورة الكهف بأكثر مما يحيط النبي نفسه بأبعاد تجربته.

ويقف القرآن وجهاً لوجه أمام خصائص المرحلة العالمية الجديدة ليمنحها كامل خصوصيتها المميزة لها والمحددة لسماتها الذاتية.. ثم يسحبها بتميزها ليردها إلى الأصل المحمدي الذي هو عنوان العالمية كلها. إذن نحن نتطلع إلى تفاعل كبير بين القرآن وخصائص العالمية الثانية، فمفهومنا للتجديد هنا هو مفهوم تاريخي مشروط بتحولات معينة، تحولات على مستوى الإنسان العربي في علاقاته بنفسه وبالعالم.

كيف يتمّ هذا التحوّل؟

في بداية العالمية الأولى كان القرآن نفسه - كما بينا - هو أداة التحول التي قادت الإنسان العربي من عالم المطلق الفردي الذاتي القبلي إلى الدائرة الأوسع في حدوده الاجتماعية وآفاقه الفكرية. غير أن التأثير القرآني قد جاء في تلك الفترة مرتبطاً بظروف خاصة شرحنا أبعادها. أما اليوم فإن الوقائع والأحداث وليست اللغة فقط يلعبان دور الأداة في توجيه العرب إلى المنهاج القرآني وفهم وجودهم ومسيرتهم الحالية والمستقبلية من خلاله: «فيه نبأ ما قبلكم، ونبأ ما بينكم، ونبأ ما بعدكم.. من طلب الهدى في غيره أضله الله، ومن طلب العدل في غيره قصمه الله».

والنظرة للقرآن ضمن مرحلتنا الراهنة تختلف في أسلوبها عن النظرة التي حتمتها أوضاع معينة في مقدمة العالمية السابقة. إذ إن نظرتنا إليه تأتي كنظرة منهجية بالدرجة الأولى ترقى من متفرقاته إلى كلّيته، ومن أجزائه إلى وحدته، ومن سطحه إلى مكنونه. بذلك نصل إلى فهم منهجية الحركة في الطبيعة والتاريخ ضمن الأطر التي يدفعها الله بها، وما علينا لدى هذا التمثّل للمنهج القرآني إلا أن نطرح فعلنا على قاعدة الفعل الإلهي وضمن اتجاهاته.

ليس في الأمر مغيبات مجهولة، فالمنهج بشموليته مضمن في الكليّة القرآنية وليس لنا أن نفعل إزاء هذا التضمين (المكنون) سوى معاناة الاستخراج بالتدبر والتفكر والربط والتوليد.. إنه نوع من التعامل العميق مع سجل كوني مفتوح تنتقل إلى نفوسنا من خلاله مبادىء صياغته وأحكام علاقاته... حتى الفنان لا يستطيع أن يخرج رائعته إلا إذا تمثل مبادىء الصياغة الجمالية واستشفّها في مجال النظر أو السمع. بل إن أساتذة الحضارة الوضعية المعاصرة لم يصِلوا إلى مناهجهم المعروفة إلا من بعد التعامل مع الظواهر والنفاذ إلى علاقاتها ببعضها ضمن وحدة عضوية وسياقية. ثم استخلصوا من مناهج الحركة وعيّاً فلسفيّاً أسقط نفسه على سلوكية الإنسان الاجتماعية والتاريخية. و«ماركس» نفسه استخلص جدليته وطبقها بعد أن انتشر بوعيه المادي أولاً على سطح كبير شمل تحليله لمناهج الفكر الاقتصادي البريطاني، ولمناهج الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ومناهج الاشتراكيات الفرنسية. ثم أعمل النقد والتفصيل حتى خرج على العالم بأدبياته الماركسية حول جدلية الصراع، حتى روائع «دافنشي» و«مايكل أنجلو» ما كانت لتأتي على هذا النحو الجمالي الأخّاذ لو لم تكن استجابة حدسية صادقة وشفافة لمبادىء التكوين وعلاقاته في عالم الطبيعة. ولكنها مبادىء خرجت من دائرة الإحساس الفني بها وليست مجرد تجسيد نقلي.

القرآن أكبر وأبعد وأعمق من هذا كله ويتطلب جهداً لا ترقى إليه إلا النفس الجملية التي تندمج بوعيها وحدسها في مكنوناته، لتنفذ إلى الوحدة عبر الكثرة، وإلى الكليّة عبر الأجزاء، أمّا القول بخلاف ذلك فمثله مثل الحمار يحمل أسفاراً أو كمثل بعض الرسامين الذين يموت الموضوع الفني على لوحاتهم دون حركة ودون معنى إلاّ ظاهر التلوين.

لم يُغيّب الله المنهج في القرآن إلا كما غيّب قوانين الطبيعة في حركة الظواهر. فكما يعاني العالم الطبيعي حتى يستخرج المكنون في قانون الحركة كذلك هي العلاقة في مكنون القرآن - الذي هو أبعد غوراً - علاقة بالوعي والمعاناة مع المكنون وطريقنا إليه دائماً هو الوضوء بماء الغيب لمن كان لديه الاستعداد.

هذا النوع من التجربة الحضارية مع القرآن لم تكن تتّسع للكثيرين قبلنا في مرحلة العالمية الأولى لاختلاف في خصائص العصر ومقوماته الفكرية والمستوى الذي يستجيب به الإنسان الآن لدواعي الحركة من حوله. لذلك فالتعامل مع المنهج ليس قضية سلفية

على الإطلاق، وإن كان للسلف حظ من هذا المنهج – وقد كان لقلّة منهم – فقد جاءوا بالأمر شتاتاً في مواضع شتى، إذ كانت علاقتهم بالقرآن علاقة مسلكية أكثر من كونها منهجية. أمّا الآن فقد حمل تاريخنا المعاصر أسلوباً جديداً في الوعي بالأمور يختلف جذرياً عن الأسلوب الماضي وهو طريقنا الحالي نحو القرآن.

مكنونات الكتاب كمكنونات الكون لا تحتاج إلى (تأويل باطني) أو إلى (شطحات صوفية).. على الأقل في عصرنا الراهن. كل ما نحتاجه الآن هو السعي إلى القرآن وبالقرآن، وما القرآن إلا اقتران القراءتين في قراءة كونية واحدة فهل من قارىء؟ فقط خذوا طرفاً من الكتاب وتجاوزوا به الحناجر إلى الأعماق واجعلوه أمامكم لا خلفكم.

عبر الكتاب تسقط تلقائياً كلّ تلك التفرعات الفلسفية التي مزقت وحدة الإنسان العقلية وجعلته نهباً لروح انفصامي بين مادية وغيبية بأن جعلت بين الفكر المادي (الوضعي) والفكر الغيبي (الإلهي) برزخاً، وليس في الحقيقة سوى نهج واحد يدمج الاثنين معاً في قراءة كونية واحدة. فالواقع الموضوعي ليس سوى امتداد غيبي يعيش الإنسان ظواهره المجسدة وليس أمام الإنسان سوى أن يسعى لوعي هذا الامتداد الذي يتخذ شكل التأثير الإلهي في الطبيعة والتاريخ عبر منهجية القرآن.

إن المنهج في عصرنا ليس في الحقيقة سوى محاولة فلسفية لتكريس المفهوم الواقعي للحركة الموضوعية بمعزل عن عمقها الغيبي، وبالتالي قيدت المنهجية بمعطيات ما تعطيه التجربة العلمية من حقائق قابلة للتطبيق والتحليل. فالمنهج ضمن الفلسفة العلمية الوضعية هو رفض كامل لأي علاقة بحركة المادة من (خارجها) على نحو ما ورائي أو من داخلها على نحو (حلولي)، كما أنه رفض لأي غائية مسبقة على نحو تضميني مثالي.

كم يا ترى ستصيب الدهشة الكثيرين حين يتبصّرون المنهج القرآني ليروا أنه قد تجاوز الوضعية العلمية في رفض الماورائية والحلولية في عالم الحركة، وشجب منظور الخلق عبر النص في المادة، وجرد المادة في أصلها التكويني من الغائية المسبقة – ولكنه – وهنا الفارق الرئيسي – امتد بهذا الواقع الموضوعي كما تمثّله الإنسان إلى أبعاد كونية أشمل وأبعد وأعمق، حيث الفعل الإلهي بكيفية تتجاوز كل قيود المادة الزمانية والمكانية. هنا تقصم ظهور كثيرة فالمنهج القرآني يثبت للعلوم الوضعية دلالاتها التطبيقية والتحليلية ولكنه لا يرتد بها (فلسفيّاً) إلى الموضعية السطحية بل يمضي بها نحو الأبعد لدمجها في

القراءة الأولى (اقرأ باسم ربك الذي خلق) العلق: ١.

بذلك يصبح واضحاً لنا كيف نعبر من واقع الإحساس الموضعي بالأشياء وتحليلها والتعامل معها إلى عمقها اللامرئي حيث ندرك حكمة التقدير وحكمة التوقيت وحكمة الاتجاه، ودون أن ندخل في متاهات تدجيلية وخرافية.

بذلك يحقق الإنسان العربي ردّه الحضاري على الوجود الإسرائيلي وهو ردّ على الوضعية العالمية كلها التي أفرزت الوجود الإسرائيلي وجعلته مقدّمة لها في عمق منطقة القرآن ولسانه. فتحدينا لإسرائيل ليس معركة قومية عسكرية مجرّدة، وإنما هي معركة حضارية عالمية يتصدّى فيها القرآن بلسانه العربي وبإنسانه للعالمية كلّها التي جعلت الوجود الإسرائيلي ممكناً وشرعيّاً. فإسرائيل لا تكتسب شرعيتها في هذه الأرض من حقوقها التاريخية، وإنما تكتسبها من منهجية الصراع الوضعية العالمية التي تقبل ببساطة وتبرر قتل وتشريد مليوني فلسطيني. وهذا قدرنا دون سائر شعوب الأرض، ولهذا نحن هنا في قلب العالم وفي حوضه الحضاري وممراته الاستراتيجية.

ولهذا تدفّق النفط في الجزيرة العربية كأساس مادي لتطور متسارع يختصر جهداً بشرياً ضخماً. وكل شيء قد قدّره الله تقديراً.

ملحق الفصل الثاني

١- منعكسات الانتشار الأمي على خصائص الشخصية العربية:

إنه من أهم ظواهر تاريخنا أن فتح العربي المسلم لهذه الأرجاء وبالتحديد المنطقة الحالية ما بين الفرات والأطلسي قد اكتسب طابع الصراع الدموي لا مع شعوب هذه المنطقة ولكن مع القوات العسكرية للإمبراطوريات الغازية لهذه المنطقة أي ضد القوات الرومانية والفارسية. أما شعوب هذه المنطقة، فقد (استجابت) للفتح العربي الإسلامي بوصفه مدخلاً (لتحريرها) من قبضة الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية، ولهذا فتح نصارى دمشق بوابات تلك المدينة التاريخية أمام الفاتحين كما استجاب أقباط مصر وعلى رأسهم رأس الكنيسة الذي نفاه الرومان للانتشار العربي المسلم في مصر.

تطلعات التحرير هي التي حكمت توجه شعوب هذه المنطقة نحو العربي المسلم، تماماً كما أن تطلعات أداء رسالة الرحمة هي التي حكمت توجهات الفاتحين العرب نحو هذه الشعوب. أما (السيف) فقد اقتصرت مهمته على رقاب قوات الغزو الإمبراطوري الروماني والفارسي.

فهم هذا النمط في العلاقة الإيجابية ضروري جداً لنتعرف من بعده على روح التفاعل التي حدثت من ظهور (العصبية العربية). فحتى الخلافة الأموية التي يشار إليها دائماً بوصفها بؤرة التركز العربي حول الذات لم تستطع أن تكرس لهذا المفهوم بحكم طبيعة العلاقة التي ذكرناها. فالصراعات في عهد بني أمية كانت صراعات داخل البنية العربية بأكثر مما هي صراعات بين الأمويين العرب وغيرهم من الشعوب.

وقد بلغت صراعات بني أمية قمتها في أحداث غزو المدينة المنورة على أيام يزيد بن معاوية تمهيداً للقضاء على حركة عبدالله بن الزبير في مكة، وحتى ذلك الهجوم اكتسب خصوصيات التعامل بين الأسر العربية.

أما التركيز المبالغ فيه على (عصبية بني أمية) فإنما يرجع في تقديري إلى خصائص تركيب الدولة العباسية التي سلطت سيف النقد على كل ما هو أموي، وجعلته صورة للجاهلية البدوية قبل الإسلام، أي أن مؤرخي الحقبة العباسية قد حولوا صراعات الحقبة

الأموية من صراع بين العرب أنفسهم إلى صراع بين الأمويين العرب وكافة الشعوب الأخرى، وهذا القول ليس بصحيح البتة ولكنا لا نتجاهل دوافعه.

في قرن واحد وجدت القبائل العربية التي أمرها الله بالخروج أنها منتشرة على سطح جغرافي يمتد ما بين المحيطين الهادي شرقاً والأطلسي غرباً وعلى امتداد الوسط من القارات القديمة. وقد حمل هذا الإطار الجغرافي تنوعاً وتعدداً في المركبات السكانية القومية والحضارية والثقافية.

وبما أن العربي لم يكن غازياً في (مهمة عسكرية مؤقتة) شأن جيوش الإسكندر المقدوني التي عاد معظمها إلا قلة بقيت في الإسكندرية بعد تأسيسها، أو الجيوش الرومانية أو الفارسية. فقد وجد الفاتح العربي نفسه في حالة استيطان جديد من بعد الخروج.

غير أن نية الاستيطان قد اتجهت للمناطق الأقرب للجزيرة العربية، ومن هنا ثارت مشكلة توزيع أراضي السواد في العراق على قبائل الفتح، الأمر الذي كاد أن يدفع بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب إلى الاستقالة عن الخلافة فيما إذا أصرت تلك القبائل على التوطن والامتناع عن توسيع رقعة الجهاد، وقد عرض عمر على تلك القبائل نصيباً فوق أسهمها المقررة لمواصلة الفتح.

من ناحية أخرى كانت عواصم الخلافة دائمة التنقل ولكن تحديداً ضمن الحزام الجغرافي ما بين الفرات والأطلسي. فبداية عهد الأمويين تحولت الخلافة إلى (دمشق) التي تشكل قبضة استراتيجية جغرافية مهيمنة على الطرق البرية بين آسيا وأوروبا وإلى الشمال من جزيرة العرب. وبعدها كان انتقال الخلافة إلى (بغداد) المنفتحة على آسيا بكافة ممراتها وهضابها وشعوبها. ثم انتقل الثقل إلى (القاهرة) التي وجدت نفسها في موضع القلب القابض على جناحي مناطق التأثير في المشرق والمغرب، ومن حينها بدأ تبادل موازين القوى الإقليمية والدولية بين العاصمتين «القاهرة ودمشق» حيث بلغ هذا التبادل قمته على عهد صلاح الدين الأيوبي وفي مواجهة الفرنجة.

هذا التنقل ضمن الحزام الجغرافي ما بين الفرات والأطلسي حمل معه تفاعلاً قوياً ما بين القبائل العربية التي بدأت الاستيطان في شكل (الخطط/ الرباط) والشعوب من سلالات شمال أفريقيا وسوريا الكبرى وأرجاء العراق مع فترة شهدت (نوعاً) من التدامج

مع سلالات جزيرة إيبريا (الأندلس).

هكذا استوعبت الكلية الحضارية العربية الإسلامية الجديدة التي عرفناها بعالمية الأميين أهم عصارات العالم القديم الحضارية والثقافية. أصداء بابل بأشوريتها وسومريتها وكلدانيتها وأكاديتها، وما بين بابل ومصر حضارات الآراميين بكافة اشتقاقاتها، وحضارات مصر، وما أبقت عليه الهيلينية اليونانية في شواطىء مصر، وما تركته الحضارة الرومانية في شمال أفريقيا.

تلك كانت مرحلة إعادة الصياغة الحضارية لما بين الفرات والأطلسي في المنطقة التي قدر لها فيما بعد أن تشكل الحدود الجغرافية لكيان عربي جديد بعد انحسار مركزية الخلافة الإسلامية العربية وضغط العالمين الأوروبي والآسيوي على خاصرتي عالمية الأميين (سقوط الأندلس والهجوم المغولي على بغداد).

لم تقرر هذه المنطقة ما بين الفرات والأطلسي فقط مصير التدامج العربي مع شعوبها التاريخية بل استوعبت في إطار هذا التدامج - ومحوره الإنسان العربي كقاسم مشترك - شعوباً أخرى ليست من هذا النطاق، فهناك موجات (البويهيين عام ٩٤٥م) ثم (السلاجقة عام ١٠٦٠م) ثم (الأيوبيين الأكراد) الذين امتدوا عن (الزنكيين الأتراك) بداية بعام ١١٢٧م ثم المماليك بمختلف فصائلهم العرقية، ثم يأتي الاجتياح المغولي الأول في عام ١٢٥٨م والثاني في الشكل التيموري عام ١٤٠٠م ودون أن نغفل التفاعلات العرقية في المغرب العربي وهي تفاعلات تمت باتجاه أوروبي شمالي وباتجاه أفريقي متوسطي وجنوبي أي جبلي وصحراوي.

سقوط معادلة الثنائية الخصامية:

ذاك مسار تدامجي طويل بدأ تأطيره الجغرافي منذ الخلافة الأموية (٦٦١-٧٥٠م) ثم عَمّق تفاعلاته البشرية والحضارية طوال المرحلة العباسية (٧٥٠-١٢٥٨م) بحيث تم استيعاب حضارات تلك الشعوب بفلسفاتها ومذاهبها إلى حد كبير، فإذا أعدنا النظر في خارطة الانتشار الجغرافي سنجد أن كافة حضارات الشرق الأدنى وفارس والهند والصين واليونان والرومان قد تداخلت بيعضها حواراً واتصالاً فتعددت (الملل والنحل) وتنوعت مصادر الاقتباس والاستشهاد، قد كان العالم القديم كله ناشطاً بحركيته الثقافية والفكرية في هذ الإطار الجديد (عالمية الأميين).

لأول مرة في حركية الاتصال الحضاري بين الشعوب تسقط معادلات الثنائية الخصامية بين الشرق الآسيوي والغرب الأوروبي، فكلاهما متفاعل داخل حركية ثقافية واحدة مركزها موقع الوسط بينهما إلى أن أتت أوروبا فيما بعد فابتعثت هذه الذهنية الخصامية تحت ضغط توجهاتها العنصرية والاستعمارية.

ولأول مرة في تاريخ البشرية يستوي التفاعل الحضاري على قاعدة (إنسانية) غير عرقية وغير شوفينية لأنها مزاج كافة الأعراق المعروفة وقتها، فأنتج ذلك التفاعل مدارس فلسفية غاية في التعدد والتنوع كما حفظ للعالم عبر عدة قرون تراثه الفكري والفلسفي والأدبي الذي استجمعه شرقاً وغرباً حتى إذا ما نهضت أوروبا في يوم لاحق من أيام التاريخ وجدت أمامها تراث العالم كله ليس محفوظاً فقط ولكن مفهرساً ومجدداً.

المهم أن ثمة تدامج عرقي وتفاعل حضاري قد اتخذ مداه باتساع تلك العالمية الأمية فانتفت عنها صفة الخاصية الحضارية الذاتية، لهذا لم تستطع تلك المرحلة أن تنجب فكراً يقوم على (التوصيف العرقي) أو التفوق (العنصري) كما أنتجت أوروبا عبر فلسفة تجربتها المغايرة تماماً لتجربة الأميين. المهم أن التدامج العرقي قد قفز بالعربي إلى خارج توهمات الصفاء العرقي العنصري، فالعربي يتدامج مع الآخرين نافياً لذاته فلا يتعرف على ذاته ويرجع إليها إلا إذا سبقه الآخرون فتعرفوا على ذواتهم وناقضوه بها.

كما أن موقع الوسط الجغرافي ما بين القارات (آسيا/ أوروبا/ أفريقيا) قد جعله مستجمعاً في ذاكرته الحضارية والتراثية لمجموع الحضارات العالمية.

ثم إن العربي - ضمن عالمية الأميين - قد تطلع بروح منفتحة على ديانات الآخرين وفلسفاتهم وحكمهم لأن دينه لم ينكر على هذه الشعوب خصائصها الدينية الكتابية وشرائعها من عهد نوح وإلى عهد عيسى عليهما الصلاة والسلام. قد أنكر العربي فقط ما رآه في حدود التحريف وقد تمادى البعض من العرب في الثقة والانفتاح إلى الدرجة التي سهل معها على بعض الكائدين دس تحريفاتهم في التفسير الديني التراثي للقرآن الكريم، وقد تنبه البعض من علمائنا الأجلاء لجانب من هذا التحريف فيما عرفوه بالإسرائيليات غير أن المشوار النقدي لا زال طويلاً.

تلك كانت أخلاقية الانتشار العربي الإسلامي لصياغة عالمية الأميين، وقد كانت صياغة مختلفة تماماً عن صياغة أي فاتح في كل التاريخ لإمبراطوريته، إنه الفتح الديني

الذي يقوم على قاعدة حكمية تبدو نقيضة لدواعي الفتح حين يكون دينياً، أي الفتح الديني مع عدم إكراه الغير من الذين تفتح بلدانهم على اعتناق دين الفاتحين: (لا إكراه في الدّين قد تبيّن الرّشد من الغيّ فمن يكفر بالطّاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم) البقرة: ٢٥٦. وهذا هو الواقع الذي كانت عليه تلك العالمية وهو نفس الواقع الذي اكتشفه د. أدمون رباط حين ذكر بأنه: (لأول مرة في التاريخ انطلقت دولة هي دينية في مبدئها، ودينية في سبب وجودها، ودينية في هدفها وهو نشر الإسلام عن طريق الجهاد بأشكاله المختلفة من عسكرية وتبشيرية مع الإقرار في الوقت نفسه بأن من حق الشعوب الخاضعة لسلطانها أن تحافظ على معتقداتها وتقاليدها وطراز حياتها – وذلك في زمن كان يقضي المبدأ السائد بإكراه الرعايا على اعتناق دين ملوكهم بل وحتى على الانتماء إلى الشكل الخاص الذي يرتديه هذا الدين كما كان عليه الأمر في المملكتين العظيمتين اللتين كان يتألف منهما العالم القديم).

[راجع د. آدمون رباط – المسيحيون العرب – مؤسسة الأبحاث العربية بيروت. وكذلك د. جورج قرم – تعدد الأديان وأنظمة الحكم مع مقدمة أدمون رباط - دار النهار للنشر - بيروت ١٩٧٩].

مسار عالمية الأميين:

بعد سبعة قرون تقريباً بدأت عالمية الأميين في التفكك السياسي والحضاري، وبدأ كل شعب من شعوب الأطراف يتمحور حول ذاتية قومية خاصة به تتوسع أحياناً على حساب غيرها أو تنقسم على ذاتها. في تلك المرحلة بدأت ظاهرة الانحسار العربي عن تلك العالمية المتسعة والتوجه من الأطراف الأوروبية والآسيوية (من الأندلس ومن شرق الفرات) إلى ما بين المحيط الأطلسي والخليج، أي الإطار الذي يحتوي الآن الوطن العربي والمتموضع جغرافياً وتاريخياً ما بين اتساع تلك العالمية الأمية وما بين الحدود التقليدية للمهد الجزيري العربي الأول. فالكيان العربي الراهن أكبر من المهد الجزيري وأضيق من العالمية الأمية. إلى هذا المعنى يشير الدكتور ماجد فخري بقوله: (انقطعت صلة العرب بتراثهم الفكري في أعقاب أفول نجمهم السياسي حتى قبل انهيار الإمبراطورية العباسية وسقوط بغداد عام ١٢٥٨م ومع ذلك فقد كان هذا الحدث التاريخي الهام مرحلة حاسمة في تاريخ العرب السياسي والفكري لأنه ارتبط بتقلص ظل السلطة التي بسطوها على

معظم أصقاع الشرق وتفكك تلك المجموعة السياسية التي طبعوها بطابعهم منذ أواسط القرن السابع الميلادي والتي ازدهرت في ظلها الآداب والعلوم والفلسفة مدى نحو خمسة قرون.

هذا في الشرق، أما في الغرب فقد كان سقوط قرطبة سنة ١٢٣٧م بمثابة إيذان بانطواء تلك الصفحة السياسية والفكرية المجيدة التي سطرها العرب في الأندلس والتي أصبحت منذ تولي الناصر (٩١٢ – ٩٦١م) مركز الحياة العقلية في الزاوية الغربية من أوروبا الغربية ابتداء من أواسط القرن الثاني عشر.

[راجع د. ماجد فخري – دراسات في الفكر العربي – دار النهار – بيروت – ١٩٧٩ م].

لم تتقوم بدايات ذلك التموضع العربي ما بين المحيط والخليج بالمعنى القومي المتعارف عليه اليوم، ولكنها حملت خصائص أكثر تحديداً للشخصية العربية التي أعيد تكوينها وميلادها في رحم عالمية الأميين بكل ما تحمل من أبعاد التدامج العرقي والحضاري والتفاعل الديني. هنا تحددت الجغرافيا السياسية للوطن العربي بشكل واضح من حيث التطابق مع الحدود الطبيعية للغة العربية ومراكز الحكم العربي المتفاوتة الثقل والعلاقات فيما بينها. ولكن تم ذلك بعد أن تميز غير العرب عن العرب في إطار عالمية الأميين أي بقول آخر تميز العرب بذاتيتهم وموقعهم بالمدى (الذي تميز به غيرهم عنهم).

ولتأكيد هذه النظرية يجب أن نلاحظ أن بدايات التميز التركي قد ظهرت منذ عام ١٠٨١م حين اتخذ الأتراك من (نيقية) من تخوم جبال طوروس عاصمة أولى وقاعدة انطلاق لهم ثم كرسوا هذا التميز المفارق عبر القرون الخمسة اللاحقة، ذلك ما كان في آسيا الوسطى، أما إلى الشرق من الفرات نلاحظ أن بداية التميز الفارسي والآسيوي عموماً قد ظهر منذ أن بسط (أوزون حسن التركماني) رأس قبائل (أق قيونلي) سلطانه على أذربيجان وأرمينية وإيران حتى خراسان في عام ١٤٦٩، ثم دخل الكيانان التركي والفارسي في مرحلة صراعاتهما الإقليمية التي اتشحت بغطاءين أيديولوجيين مختلفين بمعزل عن العرب، وتعددت حالات الغزو والإخضاع للشعوب التي كانت حولهم مع محاولة كل منهما السيطرة على المناطق الشمالية ما بين البحر الأبيض والفرات. ويتبقى الأندلس الذي كان آخذاً في التميز إلى أن انتهى الأمر بسقوط غرناطة في عام ١٤٩٢م.

في ظل بدايات مرحلة الانحسار تلك حدثت مفارقة تاريخية انتهت إلى تمدد عربي إسلامي اتخذ أشكالاً حضارية وثقافية واجتماعية مختلفة باتجاه القارة الأفريقية، ففي غرب أفريقيا حملت سفن الصحراء وعبر محيط الرمال تلك الثقافة إلى الحزام الجغرافي والبشري ما بين النيل والسنغال مؤدية إلى نشوء ممالك إسلامية أفريقية عديدة اتخذت من اللغة العربية مرجعاً، وحدث الأمر نفسه على طول الساحل الشرقي لأفريقيا من باب المندب وإلى زنجبار حيث وصلت الثقافة العربية الإسلامية عبر سفن البحار وعبر أمواج المحيط أيضاً. وكذلك التفاعل بأرجاء آسيا الجنوبية.

التمحور العربي باتجاه الداخل:

بدأت المرحلة الأولى بانحسار العرب عن الأطراف تحت ضغوط هذه الأطراف نفسها ولكن صحب ذلك توجه عربي نحو الداخل أيضاً، فكل حركية التاريخ تتجه من بعد ذلك إلى التوجه نحو القلب الداخلي حتى من الأطراف العربية، أي أن بداية التشكل الذاتي للتاريخ العربي الخاص قا جمعت بين الانحسار عن العالمية والتوجه نحو الذات الداخلية بنفس الوقت.

وهنا نجد بدايات توجه (المغرب العربي) نحو مصر وذلك بإخضاع الفاطميين لها عام ٩٦٩م ثم توجه الحركات الدينية في المشرق العربي والجزيرة نحو مصر أيضاً، هكذا كان حال القرامطة والموحدين وقد تنامى دور مصر بالمدى الذي كانت تضعف معه مركزية الخلافة في بغداد حتى أجهز المغول على بناءات الأخيرة في عام ١٢٥٨م.

منذ العهد الفاطمي ومصر تتخذ موقع المركز الجاذب للمشرق والمغرب معاً، هذا ما ظهر على أيام صلاح الدين الأيوبي الذي وحد مصر مع سوريا بادئاً بعد ذلك بطرد الصليبيين من الأرض المقدسة (فلسطين) عام ١١٨٧م بعد أن ظلوا فيها تسعين عاماً أي منذ ١٠٩٩م، ثم تصدت مصر بعد قرن من ذلك أي في عام ١٢٧٧ للاجتياح المغولي.

التناغم التاريخي بين فقدان الأطراف والاتجاه نحو الداخل كان هو السمة المسيطرة على تفاعلات أحداث المنطقة وقتها.

قد رأينا كيف انحسر العرب عن تلك العالمية الأمية تحت ضغط محاولات غيرهم للتميز عنهم، وبالتالي فإن مشاعر الاتجاه نحو الذات كان يمكن أن تكيف وفق انكفاء نفسي سلبي كرد فعل عام، غير أن بنائية الإنسان العربي التي أوضحناها قد أبقت عليه نفس

الروح الإيجابية على مستوى النظرة للغير، فالعربي قد حمل معه في مرحلة انحساره كافة ملامح التدامج العرقي والحضاري والفكري، فحكم على الكيان العربي أن يأتي متجاوزاً للعصبية العرقية ومتجاوزاً للخصوصية الحضارية ومتسامياً في العلاقات الدينية، وذلك لأن تكوين الإنسان العربي قد أعيد جديداً وفق هذه الأبعاد.

هذا ما يشهد عليه العرض العسكري للجيش الأيوبي في قلب مصر في نفس ذلك الوقت الذي فقد فيه العرب أطراف عالميتهم، وقف صلاح الدين الأيوبي في عام ٥٦٧هـ حين كان وزيراً للخليفة الفاطمي ونائباً عن نور الدين زنكي ليستعرض ١٤ ألفاً (أربعة عشر ألفاً) من الفرسان الأكراد وفي زمن لا يتعدى العشر سنوات تضاعف هذا العدد الكردي لا على مستوى الجنود فقط ولكن على مستوى الأمراء الذين بلغوا ١١١ (مائة وأحد عشر أميراً) وفرسان الطواشية وهم جنود المرتبة الأولى الذين بلغوا ٦٩٧٦ طواشياً، أما عدد الجنود من غير الطواشية فقد بلغ ٨٦٤٠ جندياً) [راجع: دريد عبد القادر نوري – سياسة صلاح الدين الأيوبي في بلاد مصر والشام – / ١١٩٣ – مطبعة الإرشاد – بغداد].

صحيح أن الخطر الصليبي كان وقتها متمكناً من الأرض المقدسة ولكن ما من عربي استبدت به وقتها نزعة الريبة في هؤلاء المسلمين من الأكراد وقد قبضوا تماماً على ناصية السلطة في مصر والشام، بل لم يتخذ أي عربي من طموحات صلاح الدين الأيوبي لإقامة مملكة خاصة في النوبة جنوب مصر أو في اليمن تكأة لاتهامه واتهام العناصر غير العربية بالتهرب من مواجهة الخطر الصليبي ولا حتى لتبرير مشروعية اعتلاء سدة الخلافة وتحقيق أطماع النفس.

كان التفاعل الذي كون ضمنه العربي (عرقياً وحضارياً ودينياً) أكبر من أن يستجيب لهذه المناحي السلبية.

المهمة الكبيرة والعناية الإلهية:

رغماً عن التوجه نحو الداخل العربي في ظل الانحسار عن العالمية إلا أن حالة التضييق والحصر قد استمرت لتنال من هذا الكيان الجديد مدفوعة بمختلف المحركات الدينية والعرقية والحضارية.

كانت أوروبا قد بدأت نهضتها وبدأت مرحلة الكشف الجغرافي عن الأراضي

الجديدة في عام ١٤٩٣م والعودة للسيطرة التجارية على منافذ البحر الأبيض المتوسط والعبور البرتغالي من حول أفريقيا إلى آسيا، وكانت إيقاعات الخطر تقترب من المنطقة المجاورة لهذه العالمية الأوروبية الجديدة والمشبعة بروح الاقتحام والثأر.

وتدخلت الإرادة الغيبية لتفرض نطاقاً أمنياً على ما تبقى للعرب من عالمية الأميين. هكذا تزامن الصعود الأوروبي العالمي مع صعود كان موازياً له وقتها، ذلك هو الصعود العسكري التركي في الجزء الشرقي من أوروبا، ففي نهاية القرن الرابع عشر الميلادي وحين كان العرب يستعدون لتسليم غرناطة حاصر الأتراك (بلجراد) في عام ١٤٥٦م ثم مدوا نطاق الأمن ضد التسلل البرتغالي العسكري البحري المتجه إلى موانىء أرتريا والحجاز في البحر الأحمر، قطعوا غابات الأناضول وحملوا الأخشاب إلى ميناء العقبة وبنوا الأسطول البحري الذي قدر له أن يهزم الأسطول البرتغالي في معركة عام ١٥٥٧م فوضعوا بذلك الحد لأطماع البرتغال في المنافذ الجنوبية للوطن العربي. وتصاعدت الحملات التركية عبر القرنين من الزمان، فهزموا النمسا وروسيا في الفترة ما بين ١٧٣٥ - ١٧٣٩م ذاك ما كان يخشاه البابا (أوجيانوس الرابع) حين حث أوروبا منذ عام ١٤٤٣م لمواجهة الأتراك ومن ثم التفرغ لاقتحام المعاقل العربية من ورائهم.

كان يمكن لأوروبا - لولا هذا الدور التركي - أن تمضي فتحتوي المنطقة العربية بأسرها ليس ضمن توجه رأسمالي فقط، فذلك التوجه لم يكن هو حقيقة تلك المرحلة التاريخية، ولكن ضمن توجه صليبي يستهدف استئصال الإسلام والعروبة وتنصير المنطقة. وتلك كانت صرخة البابا (أوجيانوس الرابع)، غير أن الدور التركي هو الذي حال دون الثأر الصليبي بنقله المعركة إلى داخل أوروبا نفسها.

قد استمرت هذه الحماية التركية إلى مرحلة اختل لديها التوازن الاقتصادي والحضاري والعسكري ما بين أوروبا الصاعدة بثورتها الصناعية وتركيا المندحرة، فاتجهت أنظار أوروبا مجدداً إلى الوطن العربي لترث (تركة الرجل المريض): الجزائر لفرنسا في عام ١٨٣٠م، ثم تونس عام ١٨٨١م ومن بعدهما مراكش التي قيدت باتفاقية تبعية لفرنسا في مؤتمر الجزيرة الخضراء عام١٩٠٦م، ثم ليبيا في عام ١٩١١ - ١٩١٢م وقد احتلها الإيطاليون، ثم مصر التي أحكمت بريطانيا قبضتها عليها بعد فشل ثورة عرابي عام ١٨٨١م، واسترجاع السودان تحت علم مصري ولحكم بريطاني عام ١٨٩٨م، ثم سقوط

العراق في يد بريطانيا عام ١٩١٧ وفي نفس العام فلسطين، ثم حدد الفرنسيون مصير سوريا ولبنان كما حدد البريطانيون مصير فلسطين وشرق الأردن بعد الحرب العالمية الأولى، أما في جنوب الجزيرة العربية فقد سقطت عدن في يد بريطانيا عام ١٨٣٩م واشتدت القبضة البريطانية على مشيخات الخليج التي ألحقت بالإدارة الهندية، وفي النهاية تحولت تركيا نفسها إلى جمهورية علمانية.

نعم، فبسقوط الدور التركي خضعت البلاد العربية لاحتلال أوربي متعدد القوميات (بريطانيا – فرنسا – إيطاليا – إسبانيا) الأمر الذي أدّى إلى تباينات التطور النهضوي الحديث في هذه البلدان العربية تبعاً لنوعية قوى الاحتلال وأساليبها ومخططاتها، الأمر الذي عمق من قوى التجزئة التي كانت قائمة في بعض مظاهرها حتى ضمن الاحتلال التركي. إضافة إلى أن أطراف مرحلة الانحسار قد حملت خصائص الجهات التي كانت تتفاعل معها، هكذا صيغت ثقافة المغرب العربي متأثرة بتفاعلها مع أوربا ومع القوى الأفريقية في جنوبها، والأمر ينطبق على التكوّن الثقافي في المشرق والذي حمل خصائص الثقافات والموجات الآسيوية وبقايا آثار الحضارات السابقة كالآشورية والبابلية والسومرية والكنعانية، إضافة إلى الموجات التركية، أما مصر فقد كانت بحكم موقع الوسط ومركزيتها الجغرافية الاستراتيجية نتاجاً لكل ذلك على مستوى التدامج الحضاري والعرقي، أما الجزيرة العربية فقد بقيت على أوضاعها.

هكذا تتضح لنا صورة البناءات (الإقليمية) التي وإن كانت عربية في إطارها العام، إلاّ أن لها خصوصيات التركيب الجغرافي والتاريخي والثقافي. ويعني هذا أن للتأطير الإقليمي والذي طرحه فكر الحزب السوري القومي الاجتماعي قواعده في بناءات هذا الواقع ولكن دون أن نقر بفكرة تحوّل هذه البناءات الإقليمية وخصوصياتها إلى واقع (قومي) متميز إذ ليس ثمة قومية سورية أو مغربية أو مصرية أو جزيرية – نسبة إلى الجزيرة العربية.

كذلك ليس لنا أن نتجاوز خصوصيات التركيب الإقليمي بطرح قومي متعالٍ على الواقع، فالمجتمعات العربية في مرحلة الانحسار عن العالمية قد حملت معها نتائج تدامجها مع الغير في أوروبا وآسيا وإفريقيا، غير أن هذا التدامج مع الغير لم يصهر الأطراف العربية (المشرق – المغرب – الجزيرة – وادي النيل) في بوتقة واحدة بحيث تعطي معان موحدة ومفهوميات موحّدة، كل الذي حدث أن المركزيات (الفرعية) في المشرق والمغرب

والجزيرة العربية وأعني بها: (المدينة - دمشق - بغداد - القيروان - مراكش) كانت عبر مراحل مختلفة تتدامج مع بعضها عبر مركز رئيسي هو مصر وذلك منذ أن فتحها الفاطميون في عام ٩٦٩ ميلادية.

فجدلية تركيب هذا الكيان العربي جدلية تستقطب تعدداً وتنوعاً وتفاعلاً لا بد من أخذه في الاعتبار ضمن أي دراسة قومية، ولكن ليس بالمعنى الذي ذهب إليه القوميون السوريون.

إن التركيبة العربية ليست – في حال اختصارها- سوى حضارات العالم وأعراقه وثقافته وقد تحددت بإطار جغرافي ما بين المحيط والخليج، وتدامجت ببعضها في هذا الإطار، حاملة في خصائصها – حتى على المستوى الفسيولوجي - عناصر هذا التركيب. فوحدة هذا المركبات لم تعد (مشروعاً) يمكن قيامه تاريخياً بل هي حقيقة واقعة بالفعل، بدأت ببداية الانحسار العربي عن عالميته، ثم تعاظم تفاعلها الجدلي ببدايات عصر النهضة الفكري ومقاومة الاحتلال الأوربي، ثم بدأ هذا التدامج يتخذ عمقاً أكثر جذرية لدى قيام إسرائيل.

من يومها وضح أن هذا الكيان العربي الذي بدأ بمعاناة الضغط على أطرافه (المغول – الصليبيون)، ثم تقسيمه بين قوى الاحتلال الأوربي، ثم زرع إسرائيل في قلبه، وضح أنه يعاني ثلاث حالات تاريخية وموضوعية خطيرة.

أولاً: أوروبا والمغول كقوة نابذة لاتساعه العالمي وتوجيهه نحو (الداخل) العربي ما بين المحيط والخليج.

ثانياً: احتلال أوروبي يكرس عناصر التجزئة ويحول دون التدامج بين أطر الكيان العربي.

ثالثاً: قوى إسرائيلية نابذة في داخل القلب تحاول طرد هذا الكيان ليتمركز في الأطراف، فمشروع إسرائيل من النيل إلى الفرات، وتصميمها على استغلال كافة الثغرات في جدلية التركيب العربي، طائفية – إقليمية – قطرية - قبلية، بذلك تتحول هي إلى الوجود (البديل) في المنطقة.

٢- ازمة القوى الاجتماعية الحديثة:

قد حدد (ألبرت حوراني) في كتابه [الفكر العربي في عصر النهضة – ١٧٩٨/١٩٣٩ –

جامعة أكسفورد ١٩٦٧ - مترجماً وصادراً عن دار النهار - بيروت] فترة فكر النهضة العربية بالمدى الزمني ما بين ١٧٩٨ و١٩٣٩. هنا حدث الحوار الأساسي ما بين العالمية الأوربية الصاعدة والموروث الفكري الإسلامي للعرب والذي انقطع منذ الألف الميلادي الأول كما ذكر لنا دكتور (ماجد فخري) في كتابه [دراسات في الفكر العربي - دار النهار - بيروت - ١٩٧٠].

هنا كان يجب أن نختط لأنفسنا نهجاً ندرس من خلاله خلاصات الفكر الأوربي والتي بدأت منذ توما الأكويني في عام ١٢٧٤م واستمرت في سيلانها التاريخي بتراتبات فلسفية تاريخية متولدة عن بعضها ونافية لبعضها في نفس الوقت، تلك التراتبات الفلسفية التي مجدّت العقل الطبيعي ثم نقدته، لتطرح بديلاً له التصورات الكونية الآلية، ثم تنقدها لتطرح التصورات التطورية. ثم تمضي عبر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لتسود الساحة أمهات الفلسفات الأوربية بمناهجها المختلفة في الرؤية الكونية: وضعية مثالية متعددة الاتجاهات ووضعية مادية متعددة الاتجاهات، وتكاد أن تكون نهايات القرن التاسع عشر المعلم الرئيسي لخلاصات الفلسفة الأوربية.

وبالطبع فقد ارتبطت كل هذه الفلسفات والرؤى الكونية بتحولات اقتصادية واجتماعية عبر وتيرة التطور الأوروبي من نظام الإقطاع الملكي الكنسي، ونشأة مدن الحرفيين والبرجوازية، والتحوّل إلى عالم الرأسمالية التجارية ثم الانطلاق إلى عالم الرأسمالية الصناعية، وما تبعه من احتلال لبلدان العالم المتخلفة، وتحويلها إلى مصادر إنتاج متخصصة للمواد الأولية ومراكز تسويق لإنتاج أوروبا الصناعي.

لفهم هذه المرحلة الأوربية التي أسقطت نفسها على مجتمعاتنا اقتصادياً واجتماعياً وفكرياً لا بد للباحثين من اتخاذ عدة مراجع أساسية مصدراً لهم وبالذات في مجال الفلسفة والاقتصاد والعلوم السياسية والتاريخ ومتعلقات ذلك في الأدب والفن. وليس القصد من هذا الاستيعاب هو زيادة المعرفة بالغير بل القصد أن نستبطن تطور الغير وإسقاطات هذا التطور علينا، وقد فعل المفكرون العرب ذلك لدى ترجماتهم لخلاصات الفكر الهيليني والروماني والفارسي فانساقوا إلى حوارات مقارنة ومبدعة عززت من تواصل الفكر البشري العالمي وأغنت فلسفات تلك المرحلة.

إن مثل هذه الدراسات الضرورية بالنسبة للباحثين العرب وفي كل العالم، من شأنها

أن تسلح وعينا بأدوات فكرية جديدة نقيس بها مراحل تطورنا، كما أنها تمنحنا القدرة على استخدام مناهج البحث العلمي الموضوعي دون الارتباط بنتائجها الفلسفية تماماً كما نستخدم الهاتف والغسالة الكهربائية. ولا يفوتني أن أقول أن معظم الدراسات التحليلية والاستكشافية الجادة اليوم قد أتت كنتيجة مباشرة لاستخدام المناهج العلمية المتطورة.

إذن، من خلال قراءاتنا لأوربا فإننا نقرأ لأنفسنا في الواقع، كذلك فإننا نستمد من هذه القراءات قدرات الكشف والتحليل وبالذات استخدام المنهج الجدلي دون التورط في نتائجه الفلسفية المادية التي لم تستطع عبر دراسات د. حسين مروّة وطيب تيزيني أن تعطي تفسيراً لبعض الظواهر المفارقة في جدلية تركيبنا التاريخي.

أوروبا هذه طرحت نفسها أمام العربي فأحدثت تفاعلاً بين فكرها وبين موروثات العرب الإيديولوجية التي انقطعوا عنها منذ الألف الميلادي الأول. وقد كان اللقاء ساخناً منذ البداية، فهو مشوب بحساسيات الحروب الصليبية وعمليات الفتح الاستعماري.

موقف البنية العربية من الفكر الأوربي:

لم تكن البنية العربية في تركيبها الاقتصادي والاجتماعي مهيأة لتقبل خلاصات الفكر الأوروبي التي مرت عبر التطور الذاتي لأوروبا نفسها، فعدم التماثل العربي في تكوين البنية الاقتصادية والاجتماعية مع تكوين البنية الأوروبية وإفرازاتها الأيديولوجية جعل اللقاء أشبه ما يكون بلقاء النقيضين، فأوروبا وقد وصلت في سقفها الفلسفي حد المادية الجدلية والتي ركزت هجوماً واسعاً على الفكر المثالي والفكر الوضعي العلمي غير المادي. وكلها مناهج تبحث في تحليل المجتمع ودوافع تطوره.

كان على العرب أن يتقبلوا بعضاً من فكر أوروبا من خلال وعيهم لتخلفهم في مقابل التقدم الأوربي، الأمر الذي أعطى انطباعاً للعرب بضرورة الاستفادة من منطق التفكير الأوروبي ولكن دون الدخول في أعماقه الفلسفية والمادي منها بالذات. وقد تمحورت هذه الرغبة في اتجاهين: الاتجاه الأول وهو ذلك الذي أخذ بعضاً من أوروبا على صعيد إصلاحي ليبرالي كقاسم أمين (ت. ١٩٠٨) وكتبه عن (تحرير المرأة) و(المرأة الجديدة) ومثله شبلي شميل وبطرس البستاني وابنه سليم. والاتجاه الثاني وهو الاتجاه التجديدي الديني وكان أبطاله جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وعلي عبد الرازق، وشكيب أرسلان.

المهم أن نزعة علمانية ليبرالية إصلاحية قد سيطرت على أدمغة بعض المفكرين البارزين ولكن دون المضي بهذه النزعة إلى مرحلة التبلور الفلسفي الوضعي كما كان عليه الحال في أوروبا. كانت تظهر معالم هذه العلمانية الوضعية الليبرالية في انتاجهم ككتابات طه حسين الأولى ولكنهم لم يطرحوا هذا البعد الفلسفي بوضوح. أي أن كتابات هذا الفريق كان تعكس توجهات علمانية وضعية ولكنها لم تتحول لديهم إلى فلسفة، أما جانب التجديد الديني فقد اتسم بانتقائية وذبذبة كبيرة وصل إلى حد إدانة رأي علي عبد الرازق حول السلطة السياسية ورميه بالكفر.

هكذا شهدت مرحلة التفاعل مع أوروبا انبعاث قوى التجديد والإصلاح والنهضة الفكرية، أو التوثب الفكري تحت ضغوط ميلاد جديد. هنا تحركت الذهنية العربية في ثلاث اتجاهات متداخلة، الاتجاه نحو أوروبا انفعالاً وتلقياً، والاتجاه نحو التراث ونفض الغبار عن المخطوطات القديمة، مقدمة ابن خلدون تطبع في بولاق عام ١٨٥٧، والملل والنحل للشهرستاني في عام ١٨٧١، وعيون الأنباء لابن أبي أصيبعة عام ١٨٨٢م، وتشتد حالة الانفصام بين التوجهين، فيراوح ما بينهما اتجاه وسطي ثالث.

إنها مرحلة أعلام كبار (خير الدين التونسي - رفاعة رافع الطهطاوي - جمال الدين الأفغاني - محمد عبده - رشيد رضا - عبد الرحمن الكواكبي - علي عبد الرازق - شبلي شميل - شكيب أرسلان - لطفي السيد - البارودي - المنفلوطي - شوقي - حافظ إبراهيم - قاسم أمين - المازني).

إنها مرحلة العروة الوثقى والمنار والرسالة والمقتطف والهلال والجنان وأم القرى، كم كانت تلك المرحلة حافلة بظهور التيارات الجديدة التي تطرح مناقشاتها في ذات وقت ميلادها، كانت مرحلة تفتق إبداعي بالضرورة، لا لأن من ظهروا فيها كانوا عباقرة ولكن لأن الاحتكاك مع أوروبا فجّر كوامناً نامت سبعة قرون من الزمان، وقد ظهر من بعد هؤلاء من هو أطول باعاً وأشد شكيمة على مستوى الإبداع الفني وممارسة الاكتشاف المنهجي للفكر، غير أن أولئك ظلوا في مقدمة الذاكرة لأن من هناك كان البدء. أي مرحلة الروّاد.

يحق لنا أن نقول في خلاصة هذه المرحلة أنها قد احتوت تفاعلاً ثلاثي الأبعاد، عالم عربي ينطلق من بُعد ذاتي بعَد مرحلة الانحسار عن عالميته/، يتطلع في نفس الوقت

للاتصال بموروثه الحضاري الذي كان ناشطاً في مقدمته التاريخية/، ويتطلع في نفس الوقت للتفاعل بمصادر الفكر الأوروبي العالمي الجديد/. وقد كان الأمل أن تستمر حيوية النهضة فتشد التكوّن العربي إلى مركزية حضارية ناضجة عبر تفاعلها بأوروبا الجديدة وموروثها الحضاري والإسلامي، أي إعادة صياغة الإنسان العربي عبر كل أعماق الحاضر والماضي.

كان الأمل أن تؤدي كل هذه التفاعلات إلى صياغة عقلية موضوعية قادرة على النقد والتحليل لتمهد الطريق نحو الأيديولوجية العربية الجديدة والتي من خلالها تدرك المؤثرات الجدلية في حركة الواقع العربي ومستقبله.

ولكن الأمل شيء والواقع شيء آخر، إذ سرعان ما بدأ ينزوي فكر النهضة وتضعف حيويته، فاسحاً الطريق لفكر آخر هو فكر الثورة ومنذ مطلع الخمسينات من هذا القرن، لم يكن فكر النهضة الذي لم يتسع الزمن لتراكماته بأكثر من قرن ونصف، بقادر على استيعاب خلاصات فكر أوروبي عانت شعوب أوروبا في سبيل ولادتها سبعة قرون. كذلك لم يكن فكر النهضة قادراً على إعادة الاتصال بتراث الماضي الذي عانت العالمية الإسلامية في ولادته مخاض قرون، ظل التفاعل بأوروبا وبالماضي محكوماً بالضاغط الزمني الذي لم يتح لهذه التراكمات الكمية، والتي ظهرت عبر نماذج فكرية محددة، أن تتحول إلى تغيير كيفي في سياق تكوننا الأيديولوجي.

كذلك فإن عدم وجود قواعد بنيوية جديدة اقتصادياً واجتماعياً بما يمنح فكر النهضة مرتكزات التواصل المادية قد أضاف إلى هلهلة ذلك الفكر بحيث بقيت آثار مرحلته في شكل نماذج يقدمها لنا (عبدالله العروي) في كتابه عن (الأيديولوجية العربية المعاصرة) وفي شكل سرد نقدي كما قدمه لنا ألبرت حوراني ودكتور (علي المحافظة) في كتابه [الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة - ١٧٩٨/١٩١٤ - الأهلية للنشر - بيروت - ١٩٧٥] وغيرهم. والمشكلة الكبرى والتي تصل إلى حد المأساة أن فكر النهضة عوضاً عن التراكم الكمي والتحول الكيفي قد دخل مرحلة أجهضت على المستوى الفكري والحضاري عوضاً عن تواصلها به وتطويره. وهنا كانت الأزمة.

خطأ المقارنة بين النهضتين العربية والأوروبية:

توطئة لدراسة هذه الأزمة أقول إن ما أسماه ألبرت حوراني بعصر النهضة (١٧٩٨

– ١٩٣٩) في عالمنا العربي ليقابله بعصر النهضة الأوروبية ولو على صعيد المسمّى فقط، كان فيه جانب من عدم الدقة. إذ لم تستطع الفترة النهضوية هنا والتي امتدت لقرن ونصف فقط أن تحمل ما حملته هناك من سمات التواصل والاستمرارية، فهناك، كما كتب (جون هرمان راندال) في كتابه (تكوين العقل الحديث) كانت الظاهرة الرئيسية «زيادة في النمو وتحريراً من روابط أثبتت الأيام أنها قيود» وبالرغم من تحليل (راندال) لظواهر التوتر والضغط التي رافقت ميلاد القوى الجديدة داخل النظام الأوروبي القديم وتقييمه لعصر النهضة والإصلاح الديني بأنه «عصر تسويات وحلول متوسطة فوق أي شيء آخر» إلاّ أن تلك التسويات قد حملت معها تواصلاً جدلياً إلى الأمام عبر نمو وتطور قوى الإنتاج الرأسمالي التجاري والرأسمالي الصناعي. كانت قوى الدفع التطوري نحو الإمام كامنة في علاقات قوى المجتمع نفسها وديناميكية حركتها، هنا، عكس ذلك، إذ لم يكن ثمة ارتباط إلاّ واهياً واصطناعياً بقوى دفع تطوري اجتماعي داخلي.

في أوروبا صب الماضي في تيار الحاضر ليزيد من قوة الدفع عبر التغيير وذلك كله عبر تطور جدليّ داخلي. ولم تنس أوروبا تراثها الهيليني والروماني فأعادت ترجمته من خلال تراجمنا نحن في مرحلة عالميتنا الأولى، فالنهضة الأوروبية كما بدأت بالأكويني فقد بدأت أيضاً بابن رشد وابن سينا والفارابي وبابن خلدون. غير أننا كنا نعاني هنا، لا مشكلة استيعاب ما كان لدينا وبدأت به أوروبا فحسب، بل مشكلة انفصامنا ما بين نماذج النهضة الفكرية ومحاولاتها اليائسة وشبه المحدودة لإيجاد مرتكزات مادية لها في الواقع الاقتصادي والاجتماعي، ذلك دون أن نقلل من مجهودات نماذج فريدة كطلعت حرب في مصر. لذلك نجد أن معظم الدراسات العربية المعاصرة حول الفكر العربي النهضوي يجف مدادها بوصولها إلى نهاية الأربعينات، كأنها معلم بارز ينتهي لديه التواصل والتجديد، فألبرت حوراني ينهي دراساته باللمسات الأولى لنشوء حزب البعث العربي الاشتراكي في المشرق، وحركة الإخوان المسلمين في مصر، وتأثير فكر محمد عبده في كتّاب شمال إفريقية منتهياً إلى (مالك بن نبي) و(محمود مسعدي)، أما الدكتور ماجد فخري فينتهي سجله لدى (خالد محمد خالد) ثم يطرح بحماس أخاذ ضرورة أن يستمر الإنسان العربي في البحث عن «حقيقة ذاته» بجرأة وبصيرة وإقدام. أما دراسة د. علي المحافظة فينتهي سياقها الزمني لدى تأليف الشيخ أبي المجد محمد رضا الأصفهاني

لكتاب – نقد فلسفة داروين – الذي نشرته مطبعة ولاية بغداد عام ١٩١٤.

إلى هنا طرحنا بعضاً من مؤثرات عدم استمرار فكر النهضة، وعلينا الآن أن نتحول إلى المؤثر الأكبر والأخطر والأهم الذي جمّد فكر النهضة وقضى حتى على مظاهره السياسية والحضارية وروحه الليبرالي. لم يكن هذا المؤثر سوى قيام إسرائيل كدولة نابذة في القلب العربي.

الظاهرة الإسرائيلية وأزمة التواصل / غيب يعود بعد ١٤ قرناً/:

حين كان المجتمع العربي يمضي متفاعلاً بفكر النهضة وعاملاً على إرساء أسسها المادية إقتصادياً واجتماعياً في قلب الواقع المتخلف بأطره التقليدية، قفزت إسرائيل وانتصبت في قلب العالم العربي، هنا حدث (منعطف) جدلي تاريخي هائل، بدأت تتحدد ملامح (معركة وجود)، إحساس بالخطر على الذات، وخلفية تاريخية تنمي الإحساس بهذا الخطر، استثارات دينية متعددة يمتد رجعها إلى ماضي بعيد.

حركت إسرائيل (الميل) القومي الهلامي لدى العربي حين انحسر عن عالميته واتجه إلى مركزية (الأنا) الداخلية ومنذ عهد الفاطميين، حركت هذا (الميل) إلى (توجه) قومي. فلدى ظهورها لم يكن إحساس العربي بذاته القومية واضحاً أومتبلوراً، كان مجرد استشرافات على ورق كتبت عليه تجمعات المثقفين الصغيرة، القليلة العدد، المحدودة الفاعلية، وفي مشرق الوطن العربي بالذات عبر الصراع مع تركيا. أما الآن فقد ظهرت إسرائيل، وعبر صعقة في شكل الهزيمة العسكرية الأولى ١٩٤٨، أحدثت إسرائيل رد الفعل بجذبها لأحاسيس الأطراف العربية نحو المركز الداخلي، هكذا اشرأبت أعناق اليمن، المغرب، السودان، الجزيرة العربية، إلى فلسطين وتفرعات الحدث المتحرك في مصر والأردن وسورية.

قد قفزت تجربة الواقع العملي في تحريك الاستقطاب القومي فوق اختيارات فكر عصر النهضة، فأضافت إلى تشويهات هذا الفكر وضعفه إمكانيات القفز من فوقه.

في تلك المرحلة بالذات كان كتّاب مصر غير مقتنعين بالتوجه القومي العربي، وهذا ما عاتبهم عليه (ساطع الحصري). كان فريق منهم يتجه بعلمانية سافرة نحو البحر الأبيض المتوسط وأوروبا مع استغراق كامل في الماورائية التاريخية الفرعونية. وكان الفريق الآخر غارقاً في تمثل إلهامات عالمية الإسلام الأول، وقد أدان هذا الفريق اتجاهات (الحصري)

وغيره باعتبارها انسياقاً مع تأثير الإرساليات التي تهدف إلى تمزيق العالم الإسلامي بطرح مقابل عربي قومي.

تلك كانت طبيعة المحاورات، غير أن الانتصاب الإسرائيلي أمام الجميع سرعان ما عزز الميل العربي التاريخي من الهامش إلى المركز، من العالمية إلى القومية، أصبحت قوى العالمية الإسلامية – غير العربية – مجرد إسناد معنوي بل إن بعضها قد اعترف بإسرائيل وتعامل معها وإلى اليوم.

فرضت إسرائيل بوجودها اختيارات (جديدة) لم يكن فكر النهضة قد استوعبها عبر التطور الذاتي للمجتمع العربي. وعبر تفاعله مع أوروبا، قد جاء الوجود الإسرائيلي من خارج تطور البنية الذاتية العربية، جسم جديد مصادم بقوة للجسم العربي... صدام من الخارج يؤدي إلى صدمة في الداخل، تصبح صدمة الداخل هذه هي المثيرة في الداخل للمتغيرات... اهتزاز أيديولوجي داخلي بفعل مثير خارجي نافذ إلى الداخل.

أصبح الوجود العربي الآن، أي منذ ١٩٤٨، بين قوتين نابذتين، الأولى: أوروبا بعالميتها الصاعدة والتي واكبت انحسار العربي عن عالميته الإسلامية فطاردته إلى حدود الداخل محصوراً ما بين المحيط والخليج، ثم مخترقة له في هذا الداخل نفسه بالاحتلال والانتداب. والثانية: إسرائيل التي غرزت حربتها في القلب وتمددت شمالاً وشرقاً وجنوباً وغرباً إلى حيث ما مضى سيلان الدم. حصار وضغط أوروبي عالمي على الأطراف وتفريغ إسرائيلي في القلب.هكذا دخلت إسرائيل كما دخلت أوروبا صميم التفاعلات في جدلية حركة التاريخ العربي، مؤثرة بذلك في تحديد الاتجاه والهوية بالنسبة للإنسان العربي.

فكر الثورة الطارىء / تجربة ثانية منبتة الجذور:

تماماً كما جاء الوجود الإسرائيلي (طارئاً) – ذلك في الحساب العربي وليس في الحساب الإسرائيلي – جاء الرد المنفعل المعاكس طارئاً وغير متجذر، ذلك هو فكر الثورة القومية العربية. فبالروح نفسها المتدافعة الحمية ضد إسرائيل تركز شعور الإنسان العربي بمصير وجوده الذاتي (بقوميته) وبدأ يضع بصورة (إرادية ذاتية)، غير تاريخية وغير بنيوية برنامجه الفكري الجديد، بدا الفكر الثوري الجديد قفزة... اقتباسات من كتب الثوريين في أوروبا وتمثلات لشعاراتهم، لم يحاول فكر الثورة أن يعاني ليكتشف بمنطق جدلي خصائص المواجهة ومرتكزاتها في الواقع العربي نفسه.. وقد ظننا أننا ملأنا هذا الفراغ بفكر

ثورة غير متجذر وغير متفهم لخصائص مجتمعه نفسها. ملأنا الأرض أحياناً بشعارات طبقية صارخة أو بتوسطات عامة كقوى الشعب العامل وفرزنا عن المعركة القومية طبقات أسقطنا عليها تعريفات الإقطاع والرأسمالية وحملناها مع الاستعمار كل أوزار التخلف والتجزئة والإقليمية والقطرية. هكذا بالضبط تحولت المعركة ضد إسرائيل إلى معركة تصفيات سلطوية داخلية باسم التحرير.

ليس هنا مجال إدانة أو تبرئة الفكر القومي اليساري وإنما القصد هو الإشارة إلى فراغ التنظير، عدم الفهم الجدلي الواقعي لقضية الثورة وقاعدتها الاجتماعية وظرفها التاريخي ومعطيات حركتها... الفهم الجدلي التحليلي الواقعي، الذي يفهم إسرائيل ويفهم من نحن ويفهم تاريخنا.

لعل بعض المفكرين العرب اكتشفوا أخيراً في ما كتبه ماركس عن الأسلوب الآسيوي للإنتاج بعض ما شُبه لهم أنه لديهم، فحاولوا إعادة تقييم المفهوم الطبقي في الواقع العربي وتعديل منظوراتهم الاجتماعية له. ولكن حتى بالنسبة لهؤلاء بقيت قضية الظاهرة الإسرائيلية خارج جدلية الحركة المؤثرة على الإطار القومي العربي.

اتسع فكر الثورة سطحياً... أفقياً... ركاماً متعدداً من الكتابات، غير نافذة إلى الجذر أو متطلعة إلى الأعلى. رد الفعل كان هو السائد، وكما لم تكن لفكر النهضة مرتكزات مادية في الواقع الاجتماعي فجاء مشوهاً، كذلك لم يكن لفكر الثورة مرتكزات مادية فلجأ لاستثمار قضية الوجود الإسرائيلي سياسياً، وبمعزل عن الفهم الجدلي الواقعي الذي تبنى على أساسه تحالفات القوى الوطنية، وعلى أساسه تحدد برامجها الوطنية والقومية، قد وجد العالم العربي نفسه في فراغ أيديولوجي... فكر نهضة مشوه وفكر ثورة أكثر تشويهاً وأقل تجذراً في الواقع، فكان لا بد من بديل، وجاء البديل على اكتاف العسكريين.

لم تستطع قيادات فكر الثورة أن تدرك أن معركتها القومية ضد إسرائيل وما يحاذيها من بناء داخلي يفرض عليها – وبالمنطق الجدلي والمادي منه بالذات – أن تلجأ لبرامج تكتل كافة القوى الوطنية وأن تسمو بنظرتها الاجتماعية والنقدية إلى ما فوق صغائر التشريح الطبقي الطفولي. غير أن التناقض ما بين حركات فكر الثورة وواقع التطور التاريخي والاجتماعي لمجتمعاتهم جعلهم يلجأون إلى المخرج العسكري. وقد حمل هذا المخرج كافة سلبيات الهيكل العسكري في البلدان المتخلفة، خاصة وأن العديد من

العسكريين لم يتفرغوا لقضايا المتابعة الفكرية والسياسية التي تولّد قدرات الرؤية التحليلية للأمور، وبالتالي قدرات التنظير. ثم أن لجوء الحركات الثورية للعساكر سرعان ما جعل القرار في يد العساكر أنفسهم، فتبين من خلال ممارساتهم خلل التركيب الاجتماعي في الواقع العربي من طائفية وعشائرية وعلى مستوى الحد الأدنى الشللية.

هكذا لم تستطع الحركات الثورية العربية الناشئة كرد فعل قومي ضد الوجود الإسرائيلي، أو المكتسبة لشرعية السلطة من خلال هذا الطرح، لم تستطع أن تستوعب المقدمات الفكرية النهضوية لتتواصل بها تاريخياً وقد كان لهذا الموقف نتائجه:

أولاً: في عدم إثراء فكر الثورة بفكر النهضة، فقد حورب فكر النهضة ورموزه لأن به الكثير من الليبرالية.

ثانياً: ضعف التفاعل بين فكر الثورة المصطلحي الشعائري النقلي الأوروبي وعقليات الجماهير التي لم تجد في هذا الفكر شيئاً من ذاتها وداخلها.

هنا أصبح على قادة فكر الثورة تكوين مدارس إعداد فكري على نهج مفارق لخلفيات الجماهير الأيديولوجية. إن كتاباً واحداً لخالد محمد خالد (مواطنون لا رعايا) قد كان الأكثر فعالية في تطوير وعي الجماهير من بين آلاف الكتب (الثورية) الأكثر توزيعاً في المكتبات ولكن ليس الأكثر انتشاراً بين الجماهير.

نتيجة لعدم الاستيعاب الفكري لمقومات حركة التقدم التاريخي، وكذلك بتجاوز فكر النهضة ونزعة العداء لروح الثقافة الليبرالية، تخبط فكر العسكريين ومن والاهم فتجزأت سيولة التطور الفكري متسربة إلى عدة مجاري. وانشطرت سرطانياً إلى أشكال عديدة: فكر تقليدي / فكر نهضة / فكر ثورة. وانشطر كل منها إلى ما يصعب حصره.

هكذا وقف الإنسان العربي ليعاني مشكلة الانحسار إلى داخله الذاتي، مطوقاً على مدى الأطراف ما بين المحيط والخليج، وبخنجر في القلب المركزي وغير متجذر في فكره، لا التقليدي منه ولا النهضوي ولا الثوري.

يتضح لنا الآن أن المحطات الثلاث لتطورنا الفكري لم تدامج بعضها تماماً/ عالمية الإسلام الأولى وإلى خلافة المعتصم في بغداد ٨٤٢م/ وخلافة الناصر في الأندلس ٩٦١م/، ثم المحطة الثانية/ في فكر النهضة من ١٧٩٨ وإلى ١٩٣٩م. ثم المحطة الثالثة/ فكر الثورة من ١٩٥٠ وإلى ١٩٦٧/ أو ١٩٦٩م. إذ لم تعد من بعد حزيران ١٩٦٧ وتصفية المقاومة

الفلسطينية في ١٩٦٩ من مشروعية لفكر الثورة.

إننا على سبيل المثال وبالكاد نستطيع أن نربط ما بين مدرسة التجديد الإصلاحي الدينية (الأفغاني/ محمد عبده/ على عبد الرازق) وما بين مدرسة المعتزلة ذات الروح العقلي النقدي، فحتى في التجديد انقطع تواصلنا بما هو فينا ومنا.

نظرة من الداخل لتحديد الهوية:

إن هذا الركام من التقطع الفكري وظاهرة الانتصاب الإسرائيلي تجعلنا نتجه بعد التجميع لضرورة الكشف عن مركبات التكوين العربي اجتماعياً وحضارياً واقتصادياً وبالتالي فكرياً وسياسياً، وعبر هذا الاكتشاف وحده سنعرف أولاً (من نحن) وإلى أين نتجه وما هي خصائص اتجاهاتنا؟

قد وضح لنا الآن الكيفية التي تأطر بها الوجود العربي جغرافياً وبشرياً ما بين المحيط والخليج، وأشرنا إلى السمات الحضارية في مراحل الفكر الثلاث، كما أشرنا إلى التدامج العرقي والإرث الحضاري العالمي والانفتاح الديني الكامن في عالمية الدعوة الإسلامية المعترفة بالأديان السماوية من قبلها، وبرسول الإسلام صلّى الله عليه وآله وسلم المعترف برسالات الرسل من قبله، فأصبحت الهوية العربية – بضرورات التكوين – مركزية جامعة ومستقطبة على مستوى ديني وحضاري وعرقي وفي موقع الوسط من حوض الحضارات.

هذا يعطي للقومية العربية هوية مفارقة في نشوئها وطبيعتها وتركيبها خلافاً للكيفية التي نشأت في إطارها قوميات أخرى في العالم، والتي بقيت أسيرة الروح العرقي والاتجاه الحضاري الآحادي الجانب والاتجاه الديني الآحادي الجانب أيضاً.

إنها القومية اللاعرقية لأنها من كافة الأعراق المتدامجة، واللاشوفينية لأنها من كافة الحضارات – أما الخلط، حين هوجمت عبارة (القومية) فقد جاء من اثنين: أحدهما طرحها بالمقاييس الذاتية الأوروبية المفارقة في جدلية تكوّنها التاريخي لمسار التكوّن العربي. وثانيهما عارضها في سياق معارضته العلمانية من جانب وتخوفاً من طرحها في تضاد مع عالمية الإسلام من جانب آخر – وكانت الفجيعة في الطرحين كبيرة جداً، علماً بأن من طرح العلمانية قد طرحها، لا من خلال فهمه لجدلية التركيب العربي الاجتماعية والسياسية ولكن من خلال منظور التطور الأوروبي لها، فاستثار بفكرة الجمهورية وحقوق المواطنية المتكافئة وليبرالية الدستور وديمقراطية العلاقات السياسية، ثائرة من وجدوا فيها

نقائض للإرث الديني، غير أن الأمر خلاف ذلك. ففي جدلية تركيبنا الاجتماعي والاقتصادي ما هو أكثر نضجاً من هذا الطرح العلماني المبسط، فعلينا أن نكتشف جدلية التركيب الاجتماعي لنعرف إلى أين نتجه.

إشكالية تلبيس المصطلحات:

إنه لإشكالية كبرى أن نضطر لاستخدام مصطلحات حددت معانيها التجربة التاريخية الأوروبية بخلفياتها التطورية الخاصة بمجتمعاتها. فمثلاً كلمة (قومية) لم تكن واردة في فكرنا التاريخي، وربما يُرجع البعض السبب في ذلك إلى نهج الإسلام العالمي، غير أننا حين طرحنا ظاهرة الانحسار العربي عن عالميته نحو إطار جغرافي تحدد به منذ نهاية القرن الهجري السابع تقريباً، وتوحّد في هذا الإطار جغرافياً وبنيوياً وحضارياً، لم نجد سوى كلمة (قومية) لنطلقها عليه، غير أننا سرعان ما نكتشف أن هذا المصطلح الأوروبي لا يطلق على مجرد تجمع متوحّد التكوين، وإنما هو استلاب للشعوب الأوروبية من قبضة عالمية الكنيسة في إطار معركة خاضها قادة تلك الشعوب تحت راية علمانية وبمؤثرات (طبقة) ذات نمط برجوازي دون مستوى الرأسمالية، فالقومية تعني في إطار التجربة الأوروبية إبراز حقيقة الفرد المقهور إقطاعياً وكنسياً ليصبح وحدة لها كيانها في إطار الجماعة، ثم تتنامى تلك القومية العلمانية بالضرورة لتحقق فكرة الجمهورية وفكرة المواطنية، الأولى كإطار سياسي/ والثانية كإطار حقوقي/ ثم تأتي لازمة الديمقراطية لضبط التفاعلات القومية الداخلية/ أو لازمة التقمص الأيديولوجي لهوية الأمة القومية وشخصيتها كما حدث في فكر الوطنية الألمانية والوطنية الإيطالية.

العروبة هوية وليست قومية:

فالقومية مصطلح يستند إلى مركبات تاريخية واجتماعية وفكرية تتولد عبر سياق (تطور ذاتي داخلي) في المجتمع نفسه، فتفرز إما حالة الدفاع عن الذات أو التفوق على الآخرين باسم استعلاء العرق مثلاً. غير أن هذه الخلفية لا تنطبق على طريقة (إلتماس) العروبة للحالة القومية، لا عرقياً ولا طبقياً ولا اجتماعياً ولا فكرياً ولا سياسياً.

فقومية الإطار العربي لم تتكون عبر التطور الذاتي الداخلي، فارزة نفسها ضمن مراحل تبلور طبقي ومفهومي محددين، بل هي في مظهرها العام وليدة مرحلة انحسار عن

عالمية دينية ورد فعل تعاظم في مواجهة نابذ عنصري في مركزية الإطار الجغرافي أي إسرائيل.

فعبارة قومية في سياق التجربة العربية لا تحمل في تعريفها لزوميات وخلفيات التعريف الأوروبي، إنها هنا أشبه بالتجمع المتدامج المكونات. وهي مكوّنات فيها الكثير من المداخلات المتباينة، فالمغرب العربي مثلاً انحسر عن عالمية تفاعلت بأوروبا، في وقت انحسر فيه المشرق العربي عن عالمية تفاعلت بآسيا. أما مصر فقد استقطبت الجميع شرقاً وغرباً وبالذات في المرحلة الفاطمية. هنا لا بد لنا من تمييز هذا الوضع بمصطلح يتطابق معه فينفي عنه السلبيات المتداخلة بالتكوّن القومي في التجربة الأوروبية. لذلك فضلت إستخدام مصطلح (الهوية العربية) عوضاً عن القومية العربية، نافياً بالهوية كل متعلقات التكوين السلبي للقومية.

ولا أعتقد أن كائناً كان، مع العلمانية أو ضدها، يمكن أن ينكر على إنسان ما أو على جماعة ما أن لها (هوية)، وليقل بعد ذلك ما شاء عن هذه الهوية وعن خصائصها ومركباتها ومراحل تطورها التاريخية، الشعوب التي تدامجت بها وأنماط الحضارات التي كيفتها والفلسفات التي أوضحت رؤيتها والدين الذي ضبط تشريعاتها. فالقومية العربية يمكن تستخدم - كمصطلح - في أقصى الحالات لتحديد الإطار الجغرافي البشري للهوية العربية.

نفس مشكلة استخدام المصطلحات تقابلنا في حال دراسة التطور الجدلي التاريخي العربي من نواحيه الاقتصادية والاجتماعية، فنضطر لإطلاق مصطلحات (اقطاع) - (رأسمالية) - (برجوازية) - مجتمع عبودي) - (ديمقراطية) أو قوى ديمقراطية أو قوى وطنية. ومصطلحات مثل نزعة (إقليمية) أو نزعة (قطرية) أو مصطلحات مثل يسار - يمين - وسط. ثم عبارة (أحزاب).

جملة هذه المصطلحات هي في الحقيقة (القاموس اللغوي الجدلية التطور الأوروبي)، وبما أن جدلية التطور هذه غير متماثلة بل ومتناقضة المسار في حركة المجتمعين - العربي والأوروبي - كان لا بد لنا من وضع قاموسنا الخاص لتوليد المصطلحات المتطابقة مع حقائق الواقع وذلك عوضاً عن اللجوء إلى مصطلحات تجربة مفارقة ومغايرة.

إن المشكلة أننا وفي أحسن الحالات نحاول استخدام مصطلحات قاموس التطور الأوروبي مع الإمعان في شرح فروقات المعنى، وهذا ما حدث بالنسبة لمصطلح القومية التي قابلها البعض بالعصبية البغيضة فاضطررنا لأن نعترف بأنها بغيضة في التجربة الأوروبية حيث حملت في أحشائها النازية والفاشية واستبداد الأمم الصناعية بغيرها من الشعوب المستضعفة وعاملتها بعصبية الجاهلية، ثم اضطررنا لمزيد من الشرح لتبيين حقيقة القومية العربية، غير أن مثل هذا الشرح وإن كان في حدوده الموضوعية مُرضياً للكثيرين، إلاّ أن ممارسات بعض العلمانيين السذج للقومية ينم عن تحوّلها لديهم - نظرياً - وبرد الفعل الإسرائيلي إلى معان لا تتناسب والمكوّنات الأيديولوجية للهوية العربية. وهكذا يستحدث إستخدام المصطلح الغربي معارك فكرية وسياسية تستنزف الجهد وتضر بفعالية الموقف العربي. وخير دليل على ذلك مشاكسات مرحلة فكر النهضة.

قد واجه ماركس نفسه مشكلة سحب المصطلح الغربي على أنماط مفارقة في أشكال تكوّنها وتطورها لوتيرة التطور الأوروبي، وذلك حين دراسته لنظام القرى المتماثلة في الهند فطرح مقولاته تحت اسم (الأسلوب الآسيوي للإنتاج) وقد امتلأت بعبارات مثل (شبه) و(ما يقارب) إلخ. ولكن مع ذلك ثمة قاسم مشترك في اتخاذ مصطلحات علمية بعينها للدلالة على ظاهرة محددة مثل (قاعدة الإنتاج) و(شكل الإنتاج) و(علاقات الإنتاج). وهذه ظواهر مستدركة بالوعي المباشر في حياة كل المجتمعات غير أن المشكلة هي في التوصيف، أي تحديد (النوعية)، نوعية قاعدة الإنتاج ونوعية شكله ونوعية علاقته، هنا سنقع في أسر المصطلحات المتطابقة وتجربة التطور الأوروبي (عبودي - إقطاعي - رأسمالي) إلخ، فنضطر إلى استخدام شبه إقطاعي أو ما يقارب الإقطاعي، وهكذا نُبقي الأمر عائماً دون تحديد المدى والمستوى الإقطاعي في هذا (الشبه أو الما يقارب) الإقطاعي - ونفس المشكلة التعريفية نعانيها في استخدام مصطلح (الجمهورية) و(الديمقراطية) و(المواطنية) وذلك حين نسقط أو نسحب هذه العبارات على واقع غير أوروبي، فجدلية التطور الأوروبي لم تطرح الجمهورية كفكرة سياسية في مقابل الملكية بل طرحتها كنظام يختلف في هويته عن النظام الملكي...

فحين نقول نظام جمهوري فإن سقفه الأعلى في التجربة الأوروبية ثلاثية متدامجة (جمهورية - ديمقراطية - مواطنية) دون أن نسقط من حسابنا بعض التشوهات

كجمهورية فرانكو الديكتاتورية، وتأتي هذه الثلاثية الجمهورية كنقيض لثلاثية الملكية، والتي هي أيضاً نظام متكامل في التجربة الأوروبية وسقفها الأعلى (ملكية، وإقطاعية تملك الأرض وأقنانها، واستبداد لاهوتي). كذلك دون أن نسقط من حسابنا (المظاهر) وليس (الأنظمة) الملكية في دول ديمقراطية كبريطانيا والسويد مثلاً. لذلك كثيراً ما نقع في خطأ استخدام التوصيفات حين نتحدث عن (نظام) جمهوري لدولة عربية ما في وقت يكون فيه نظام الحكم غير جمهوري، أي غير مستكمل لثلاثية التدامج، الديمقراطية وحقوق المواطنية... فكثير من أنظمتنا (الجمهورية) في البلدان العربية هي في الواقع أنظمة ملكية (بمظهر) جمهوري.

دعونا نفسر عبارة كهذه: «إن تحالف طبقة الإقطاع والرأسمالية ضد تحالف طبقة العمال والفلاحين قد قاد البلاد للوقوع في أسر الإمبريالية». هذا يعني في حال التفسير ضرورة استدعاء كافة المتعلقات البنيوية الطبقية، اقتصادياً واجتماعياً وفكرياً، لا بد أن نلوي هنا تعريف (السيد الإقطاعي - النبيل) لتعادل (الباشا) مع الفارق، العمال لتعادل (الصناع) أو (الفعلة) مع الفارق أيضاً، النقابات لتعادل (الأصناف) مع الفارق أيضاً، الفلاحون لتعادل عدة أشكال أخرى في الإنتاج الزراعي (زراع - ساقون - غارسون)، أما البروليتاريا الرثة الهامشية فهم لدينا ما يقارب (المتسكعون) من الفعلة بانتظار المواسم. أو ما يُعرف في مصر بعمال التراحيل.

سينتج عن هذا كله منتهى التشويه في التحليل، ومن هنا أخلص إلى القول أن لكل بنية اجتماعية مصطلحاتها وتعريفاتها المحددة لأشكال بنائها وتطورها، وأن جدلية تطورها الخاصة بها تاريخياً هي التي تحدد بالضبط خاصية كل تعريف. ومن هنا نبدأ في فهم ظواهر جدلية التاريخ العربي المفارقة كلياً لجدلية التاريخ الأوروبي والتي أفرزت عبر مراحل تطوراتها البنيوية أيديولوجياتها وفلسفاتها الوضعية المختلفة بأشكالها المادية والمثالية.

إن طريقنا لتفهم خصائصنا عبر الرؤية الجدلية للحركة كما شرحتها في مقدمة الدراسة، سيؤدي بنا إلى حل إشكالية (الفراغ الأيديولوجي). غير أنني أود أن أنوه هنا إلى دراستين حاولتا عبر منهج تحليلي مادي جدلي، إعادة اكتشاف خصائص الحركة في تطور المجتمع العربي، الأولى والأهم هي دراسة الدكتور (حسين مروّة) عن (النزعات

المادية في الفلسفة العربية الإسلامية). والثانية، وهي الأقل أهمية، دراسة الدكتور (طيب تيزيني) عن (التراث والثورة)، فقد حاولت الدراستان من خلال تحليليهما للنماذج الفلسفية والفكرية العربية أن تتوصلا إلى بنيوية تطورية تماثل في حدود -(ما يقارب)- التطورية على النسق الأوروبي، وذلك بهدف (تجذير) الفكر المادي وإكسابه شرعيته في الوجود الأيديولوجي للثقافة العربية بإرجاعه للتراث العربي نفسه. هكذا يصبح الاستشهاد التنظيري بالمادية الجدلية أمر متولّد في بنية تركيبنا التاريخي الذاتي. وقد أغرق د. طيب تيزيني نفسه في هذا الاتجاه إلى درجة جعل من (ابن خلدون) لا مقدمة لعلم الاجتماع وإنما مقدمة للفلسفة الجدلية المادية نفسها، وقد ذكر لنا تيزيني أن (لينين) قد تعجب لدى قراءته لابن خلدون إذ لماذا لم يسمع عنه من قبل!

عموماً نجد أن محاولات د. مروة و د. تيزيني لم تجد بعد مستوى الاهتمام المطلوب في ساحة النقد الفلسفي العربي، فمن خلال نقد هذه المحاولات ستتاح فرص عديدة لاكتشاف خصائص التركيب الاجتماعي والفكري عبر مجرى تاريخنا، وهو الأمر الوحيد الذي يمكّن مفكري هذه الأمة من تحديد مسارها وتطورها. فعبر تواصل وتداخل هذا النقد سنعرف من نحن؟ وإلى أين نتجه؟ وكيف؟ وعبر هذا النقد تحل إشكالية (الفراغ الأيديولوجي)، بل وسيجاب على تساؤلات كثيرة ظلت حائرة حتى الآن وبلا إجابة. لماذا هزمنا مرات ومرات؟ ولماذا لم تتحول شعاراتنا إلى واقع؟ ولماذا نبدأ بالطيب لننتهي إلى الخبيث؟

ولكن ثمة محذور، إن طريقنا إلى النقد الموضوعي يجب ألاّ يكون جامداً (دغمائياً) أو بلا منهج تحليلي محدد. يجب أن نتجاوز في نقدنا لمثل هذه الأعمال الغنية منطق الأفكار المجردة والفرضيات العقلية، لذلك يستحيل على من لا منهج له أن ينتقد من له منهج. ومن هنا كان إصراري على متابعة مقولات المنهج الجدلي التطوري التاريخي بمعزل عن مثالية (هيجل) وببعد تام عن (مادية) ماركس وإنجلز، ومن هنا سيجد القارئ أنني أستخدم كثيراً من العبارات التي تدخل ضمن مصطلحات هذا المنهج كـ (شكل الإنتاج وقاعدته وعلاقاته ومراحل تطوره) ولكن دون أن يكون لهذا صلة بمادية ماركس أو مثالية هيجل. إنها كما وسبق أن نوّهت... (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) أي حين يتحقق فعل الغيب اللامرئي في حركة الخلق المادي بحيث يصل إلى نتائج (غائية) معينة،

محسوسة وملموسة، تتأكد الحالة التطبيقية للجدلية الثلاثية، وهي أشمل وأكثر استيعاباً للحركة في الواقع.

ماذا نكتشف عبر الجدلية الثلاثية؟

نكتشف ببساطة أن تشريعات الإسلام الاقتصادية والاجتماعية والسياسية قد أثرت إلى حد كبير جداً في تحديد أشكال وهياكل البنية العربية بحيث ضبطت وهيمنت على مسار الأشكال التاريخية للتطور الاجتماعي منذ بدايات الفتح.

فالملاحظ هنا أن التشريع الإسلامي قد أعاد صياغة التركيب على مدى المجتمعات التي سيطر عليها، مع ملاحظة أساسية أخرى، وهي أن الفاتحين العرب قد بدأوا بالفعل والتأثير على أشكال البناء الاقتصادي والاجتماعي المتنوعة في عالميتهم، في فترة تاريخية لم تكن قد أفرزت بعد أشكالاً متقدمة للإنتاج، فجاء تحكمهم التشريعي في (ضبط البدايات) - على نحو إسلامي - مكرساً لنهج تطوري مختلف ولظواهر جدلية مفارقة، وبالتالي اختلفت نتائج التركيب الاقتصادي والاجتماعي وبالتالي السياسي والفكري في واقعنا (الراهن) عن غيرها في مجتمعات لم تتأثر بالنظم الإسلامية.

ضبطت البدايات فاختلف مجرى التطور التاريخي فاختلفت تركيبة الواقع الراهن. هكذا يستحيل على أي باحث وأياً كان منهجه أن يشخص خصائص الواقع العربي الراهن، سياسياً واجتماعياً وفكرياً دون الرجوع لأثر التشريعات الإسلامية وفي كل الأصعدة العربية.

تحجيم علاقات الإنتاج:

كلنا يدرك أنه من بعد خروج البشرية في طورها الأولي إلى مرحلة تقسيم العمل، بدأ منطق التبادل أو المقايضة يتخذ مركزه الاقتصادي لتحديد (قيمة) المُتبادلات أو المُتقايضات. ونتيجة لتداخل عدة معايير - وليست اقتصادية فقط - في تحديد (قيمة) هذه المتبادلات فقد ظهر ما يعرف (بفائض القيمة) أي المدفوع الذي يزيد عن قيمة المتبادلات (الفعلية). فائض القيمة هذا هو بداية تركز الثروة، وبداية مرحلة ظهور الطبقات والتحديد الأوّلي لكيان الجماعات ونظمها، وبالتالي تحديد بناءاتها العقلية وتمثلاتها الفكرية لنفسها وللعالم.

ومن بعد مسار تاريخي استهلك عشرات القرون بدأت تتحدد المجتمعات بأشكال بنائها الاجتماعي العبودي والإقطاعي والرأسمالي، تبلورت هذه الأشكال الاجتماعية التاريخية بتوالدها في بعضها وعن بعضها. فكل شكل من هذه الأشكال يخضع لعملية تطور توّلد في أحشائه بديله، أي نقيضه، ولا يتوّلد النقيض بمحض إرادة ذاتية — أي تفكير بعض المصلحين فيما هو أفضل — بل نتيجة تحوّلات في البنية الاقتصادية كنمو الحرفيين في قلب المجتمع الإقطاعي وتعاظم قدراتهم الاجتماعية وتحكمهم في جزء من فائض القيمة.

هذا التطور التاريخي لا يقتصر على توليد أشكال جديدة فقط بل يرتبط في ميلاده بتحولات فكرية (أيديولوجية) تستحدثها المفاهيم العقلية الناتجة عن التعامل مع وسائل ومعدات وأدوات الإنتاج الجديدة، واستشعار هذه القوى بواقعها الاجتماعي الأكثر تقدماً... وهكذا نسمع عن حركات الإصلاح بوجه الكنيسة، ودحض مقولاتها الفلسفية حول الكون، والتوجه نحو فلسفة العقل وفلسفة الطبيعة، مما يتجسد في قصص وأشعار ورؤى جديدة للحياة.

نظرية جاليلو في دوران الأرض ليست مجرد نظرية فلكية، إنها تحطيم لمبدأ السكونية، هذا وعي جديد. نظرية نيوتن في الجاذبية ليست أيضاً مجرد نظرية ميكانيكية، بل تعني العلة والمعلول والفعل ورد الفعل بما يناقض المذاهب اللاهوتية في الحركة. ثم نظرية داروين في التطور ليست مجرد نظريات في علم الأحياء، والخلايا والأنسجة إنها تعني (التحول)، بدايات المنطق الجدلي المتمرحل (مراحل).

هكذا تتولد أشكال الإنتاج وتتطور وسائله ومعداته فتولد فيه أشكال مغايرة، تولد هذه الأشكال في البداية لضرورات سد حاجات الشكل الإنتاجي القائم نفسه، ولكنها تمضي لتتميز عنه بتطور معدات — وسائل — آليات إنتاجها وتضخم قواها الاجتماعية وسيطرة أنماط جديدة من الوعي عليها... هذا هو الوعي المكتسب من جملة كافة هذه العوامل.

وتأتي هذه الولادة طبقية وقسرية ثم تعلن عن نفسها بمجيء لحظتها الجدلية التاريخية بعد مقدمات حاشدة وممتدة عبر قرون. هكذا تنفي كل طبقة متقدمة تلك الطبقة التي ولدت في أحشائها، ثم حولتها وتجاوزتها على مستوى شكل الإنتاج وعلاقته ووسائله

وعلى مستوى البناء الأيديولوجي.

الأمر ليس بالبساطة التي شرحتها، فعلى من يريد معرفة هذا النهج الاجتماعي التطوري أن يرجع إلى مصادره. كل ما أود أن أخلص إليه هو أن حقيقة الصراع الطبقي تعتمد على تركز فائض القيمة في يد الطبقات العليا وعلى حساب الطبقات الدنيا بموجب قوانين وأعراف ونظم (علاقات الإنتاج). وأن البناءات الأيديولوجية التاريخية تأتي دائماً مصاحبة لتطور وسائل الإنتاج وتعاظم قواها التاريخية مما يفرض التحوّلات التاريخية الهائلة.

قد ضرب الإسلام حركية التوالد الطبقي وجدلية الصراعات بفرضه لقوانين (فوقية) على (علاقات الإنتاج) وبالتالي تحكّم في عائدات (فائض) القيمة وذلك عبر قوانين زراعية وتجارية وإنتاجية استمدت رهبتها من ارتباطها بالدين نفسه.

بالطبع قد أتينا على نماذج من هذه القوانين وتطبيقاتها، على أن الخلاصة في ذلك هي أن التشريعات الإسلامية قد شوهت وخلخلت الميلاد الطبقي وحدت من الصراعات، فأبقت المجتمع العربي وإلى القرن الثامن عشر الميلادي تقريباً، بمعزل عن التبلور الطبقي الحاد، وبالتالي بمعزل عن إفرازات أيديولوجية متضاربة، وقد كان للدين ومفهومياته للحياة وتشريعاته الضابطة لحركة المجتمع أثراً في تكييف البناء الأيديولوجي نفسه، وأثراً في تكييف حركات المعارضة وهياكلها، إذ اتخذت قوى المعارضة للأنظمة مساراً (لا طبقياً) بحكم عدم وجود التمحور الطبقي، كما أن النهج الفكري الذي اتخذته قوى المعارضة اللاطبقية، قد استمد (تأويلاته) من الدين نفسه فصحّ أن نطلق عليها حركات المعارضة (الفئوية الجماهيرية) وليس الطبقية، ثم ندرس بناءاتها الأيديولوجية على ضوء متغيرات العصر العالمية والتدامج بفلسفات حوض الحضارات، كما كان عليه حال القرامطة والإسماعيلية والدروز وأيضاً الفاطميين.

وقد أثبتنا في هذه الدراسة أن المجتمع العربي قد تكوّن تاريخياً عبر جدلية صراعات لا طبقية، (بل فئوية جماهيرية) وفي إطار أيديولوجي تتداخل فيه منعكسات التفاعل مع الفلسفات العالمية بالمفاهيم الدينية على نحو (تأويلي). ثم دمجنا مسار هذه الصراعات الفئوية اللاطبقية (حركات الشطار والعيارين ومختلف حركات الأصناف) في القرن الهجري الرابع بموجبات الاجتياح البشري المتتابعة ومن أصقاع آسيا بالذات للمحيط

العربي ضمن فترات زمنية مختلفة، الأمر الذي أدى إلى تعميق التفكك في بنية التركيب الاجتماعية.

هذا كله جعلنا ندرك لماذا لم يستطع القادة والمفكرون العرب في مرحلتنا الراهنة بناء أحزاب ذات هوية (أيديولوجية – طبقية) محددة. ولن نسقط من حسابنا بالطبع مرحلة ما بعد القرن الثامن عشر التي شهدت مبادأة اقتصادية واجتماعية وفكرية من خارج الوطن العربي مع ربط كل ذلك (جدلياً) بما هو عليه الحاضر وبمنظورنا للمستقبل. هكذا تتسع أطر البحث في ظواهر الجدلية العربية لتشمل أبعاداً متعددة ومتنوعة ومتداخلة بمستوى قلَّ أن يوجد في تركيبة مجتمع آخر.

٣- مأزق الحركات الدينية المعاصرة:

انطلاق من فراغ ايديولوجي:

لم تعد ثمة حاجة للتأكيد على أن المد الديني يتم في حالة فراغ أيديولوجي ناتج عن انقطاع الفكر النهوضي وعدم تجذر فكر الثورة القومية، وليس ثمة حاجة للتأكيد على أن هذا المد الديني إنما يعبر عن أزمة حضارية لا بديل لها خارج النظام العالمي بوحدته الحضارية العضوية ولا يمكن أن يكون هذا البديل دون السقف الفكري لحضارة العالم الراهنة، فأن تكون البدائل الدينية متخلفة عن الوعي العالمي أو أن تكون دون وحدة العالم العضوية فمعنى ذلك أن تكون ضمن جغرافية-إقليمية وتراثية منغلقة، وهذا أمر لم يعد ممكناً البتة.

فهناك من يرى أن التأسيس القرآني للمجتمع المعاصر لا يتعدى كونه (إعادة إنتاج) لنفس مواصفات الحقبة النبوية الشريفة بكامل مواصفاتها التشريعية والعقائدية، وذلك انطلاقاً من أمرين:

أ- أن الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام كان على رأس تلك الحقبة والقيّم على كافة جوانبها التطبيقية والقادر على بيان النصوص الإلهية بحكم سلطته النبوية.

ب- أن معاني النصوص القرآنية أو بالأحرى الآيات قد تم توثيقها وتثبيتها بحيث لا يمكن إضفاء شروحات جديدة على النصوص وبالتالي فإن أبواب الاجتهاد المفتوحة بحكم متغيرات العصور ليس من شأنها أن تمضي إلى أبعد من معاني النصوص الموثقة.

في مقابل هذه الرؤية التي لا تعتبر التأسيس القرآني للمجتمع المعاصر إلا من منظور (إعادة إنتاج الحقبة النبوية الشريفة) تتحدد رؤية أخرى تعتمد البحث في الموضوعات التالية:

أ- مفهوم المتغير الاجتماعي نفسه من وجهة نظر جدلية تاريخية تأخذ بعين الاعتبار أن النمو والتطور ليسا مجرد تراكم كمي لمستجدات معاصرة تلحق ببناء المجتمع القديم بحكم الإضافة، وإنما هو (تحول كيفي) في بنية المجتمع الاقتصادية والاجتماعية وبالتالي الفكرية حيث تتكون (شروط وعي جديد) ومغاير لنمط الوعي السابق.

فالفكر البشري - تبعاً لحالات التطور النوعي هذه - إنما يتدرج من النظرة (الإحيائية) للظواهر وعلاقاتها ببعضها وتفسيرها على نحو مجزأ ومستقل، إلى النظرة (الثنائية) التي تأخذ بمتقابلات الحركة كالبارد مقابل الحار، ووصولاً إلى النظرة الجدلية التي تقفز فوق الثنائية لتعالج الظواهر والحركة وفق الوحدة والصيرورة وبمنطلق تحليلي.

فهنا تغير في شروط الوعي النوعي نفسه، فمفهوم المعاصرة أو المجتمع المعاصر لا يعني استمرار المجتمع القديم بلازمته الأيديولوجية وشروط وعيه التاريخية ولو في مرحلة زمنية متقدمة، وإنما يعني ما يصيب هذا المجتمع فعلاً من تحول تاريخي يستحق بموجبها صفة المعاصرة وفق مقاييسها العالمية الراهنة وما تفرضه هذه المقاييس من شروط وعي يتجاوز الإحيائية والثنائية، وعلى هذا الأساس فإن الكثير من مجتمعاتنا العربية والإسلامية قد ترى نفسها معاصرة بالقياس الزمني، أي لأنها موجودة في نطاق هذا العصر، ولكنها لا تعيش في الواقع حالة عصرية تنفتح بموجبها على شروط الوعي الحضاري العالمي الجديد.

نتيجة لهذا الانفصام بين وجود المجتمعات التقليدية بلازمتها الأيديولوجية ووعيها التاريخي في حقبة الزمن العالمي المعاصر مما يعطيها شعوراً بالمعاصرة من جهة، وعدم قدرتها على اكتشاف شروط الوعي العالمي الجديد من جهة أخرى، فإن معظم القيادات الفكرية لهذه المجتمعات لا زالت عاجزة عن اكتشاف مفهوم المتغير الاجتماعي والفكري بوصفه متحولاً كيفياً وليس تراكمياً. وبالتالي لا تجد نفسها في حالة معاناة مع شروط الوعي العالمي الجديد، لذلك تكتفي بتنمية موضوعات السلف الصالح - رضوان الله عليهم - ووفق نفس شروط الوعي التاريخي السابق، ثم لا ترى أن التأسيس القرآني

للمجتمع المعاصر يمكن أن يمضي لأبعد من (إعادة إنتاج الحقبة النبوية الشريفة).

إذن، القضية هنا قضية تفهم لمعنى المتغير الاجتماعي ضمن شروط الوعي العالمي الجديد وهو أمر لم تتكيف مجتمعاتنا معه بعد، وبالتالي يَشْكُل عليها فهم وجود إشكالية بين المتغير الاجتماعي والفكري وما كان عليه الوضع في الحقب التاريخية السابقة.

ب- بالنسبة لتوثيق معاني الآيات فيما اشتملت عليه مرويات الحديث النبوي الشريف وكتب التفاسير، فإن لهذه المصادر مرجعيتها إضافة إلى قدسيتها بحكم ارتباطها بحقبة النبوة الشريفة والتابعين، وتقدير أن لسان العرب من قبل أن تخالطه العجمة، هو الفصل في معاني الآيات. وكل قول غير ذلك إنما ينقض موثوق المعرفة الدينية.

مثل هذا الجدال يثور دائماً في مجتمعاتنا التقليدية حتى الآن بين عقليتين يظنان أنهما مختلفتان عن بعضهما، غير أنهما -- في الواقع - يعيشان نفس شروط الوعي التاريخي، والفارق بينهما إنما يكمن في إصرار الطرف الأول على كامل الوثوقية للمعاني القرآنية في حين يحاول الطرف الثاني تحت ضغط الحداثة والتحديث (تخريج) معان جديدة بمنطق (تأويلي). أما التحدي الحقيقي فيكمن فقط في محاولة (إعادة اكتشاف وقراءة القرآن وفق شروط الوعي العالمي الجديد المتميز بمناهجه المعرفية وليس الأيديولوجية).

قضايا الاجتهاد ومثيراتها الجديدة:

إن قضايا عديدة مثارة كإشكاليات تكاد تخنق الفكر الديني بشكل عام وحركات الصحوة الإسلامية بشكل خاص، فمنها ما يختص بالتشريع والفرق بين النسقين اليهودي والإسلامي، ومعنى (السلطة) في الإسلام وعلاقتها بالمفهوم (الوضعي) الانساني وليس الإلحادي، وعلاقة القرآن بالمتغيرات على المستوى التاريخي والاجتماعي، ومفهوم التغيير نفسه في القرآن، ومفهوم الجماعة والأمة والإجماع والتقليد والاتباع والتجديد والتجدد، وإمكانية إعادة قراءة النص القرآني بحيث يمكن ألا يعطي نفس النتائج والدلالات التي أعطاها من قبل، والمفهوم القرآني لعلاقة حاكمية الإنسان بالغيب الإلهي المتعالي وجبرية القوانين الطبيعية المؤسسة للعلوم والحضارات، ومفهوم القرآن في تأسيس المجتمعات المعاصرة والمركبة على وحدة السوق الصناعي العالمي بفقه معاصر يستمد من تطبيق القراءة المعرفية المنهجية للكتاب في وحدته العضوية وخارج ضوابط الفقه التقليدي المؤسس على واقع المجتمعات الرعوية والزراعية وتجارة الاقتصاد الطبيعي. وإعادة قراءة

(التفسيرات) السابقة ضمن واقعها التاريخي وضوابطه المفهومية، أي علاقة النص الإلهي المطلق بالواقع البشري التاريخي النسبي.

هذا ما ينبغي أن يكون عليه الاجتهاد، وما ينبغي أن يكون فيه الاجتهاد. فالقضية أكبر من تجديد أصول الفقه، وأكبر من التحدث بلغة عصرية عن موضوعات قديمة، وأكبر من افتعال التحديث لتفسيرات تاريخية سابقة، وأكبر من محاولات التوفيق بين ما بدا للبعض متعارضاً في النصوص الدينية القرآنية، فالتعارض هو في عقل البشر وليس في أصل الكتاب.

ولكي تخرج الحركات الدينية المعاصرة من مأزقها هذا فلا بد لها من إثارة قضايا الاجتهاد على نحو جديد، أي كيف يكون الاجتهاد نفسه معاصراً وفق شروط العلم والعالمية. فالكل ينادي بالاجتهاد، ولكن المشكلة أن معظم هذا الكل ينظر إلى الاجتهاد بوصفه تركيباً على كم تراثي متراكم وانطلاقاً من ذات النسق المفهومي التاريخي تقريباً، فهم بهذا يسيرون على نهج الشيخ جلال الدين السيوطي المتوفي عام ٩١١هـ والذي نادى بأن الاجتهاد في كل عصر فرض[1]، ولكن أي اجتهاد؟ أنه الاجتهاد الذي يقوم به القضاء والإفتاء، والذي يستمد منهجه وأهليته بأن يعرف من كتاب الله وسنة رسوله ما يتعلق بالأحكام، ويعرف منها الخاص والعام، والمجمل والمبين، والناسخ المنسوخ. ومن السنة النبوية المرسل والمسند والمتواتر وغيره، وحال الرواة قوة وضعفاً، ويعرف لسان العرب لغة وإعراباً، وأقاويل علماء الصحابة ومن بعدهم إجماعاً واختلافاً والقياس وأنواعه.

إذن فالسلف قد وضعوا (شروط الاجتهاد) وحددوا (مناهجه) وبينوا (مجالاته) فهو في النهاية معرفة تراكمية، لذلك لا تشعر الحركات الدينية بأدنى مشكلة مع الواقع على مستوى التجديد، ولا تحس بهذه الإشكالية، فحصرت جهدها في الوصول إلى السلطة بهدف إزاحة العلمانيين والوضعيين ثم إعلاء شأن كلمة الله بما انعقد عليه الإجماع!

هكذا ليس من داع لكل هذه الألفاظ حول سيميائية اللغة ودلالات المعاني ضمن نسق مفهومي، وبدعة التمييز بين التاريخ والتاريخانية، والحديث عن إنقطاعات المعرفية، والعلاقة الجدلية بين الغيب والإنسان والطبيعة وتطبيقاتها القرآنية، ولا حاجة للحديث عن المحددات المنهجية والنظرية التي تنبني عليها الحركة الإسلامية المعاصرة من (عالمية خطاب) لا تتقبل ثنائية الحضارات وصداميتها، أو (حاكمية كتاب) لا تتقبل سلطة

كهنوتية باسم الدين لو تلبست بزي المشايخ أو تنظيمات الأحزاب، و(شرعة تخفيف ورحمة) لا تتقبل التعبير والقتل باسم الجهاد.

فكل ما نكتبه أونقوله هو في عرفهم (فضول قول)، وما على الأمة سوى الرجوع لكتابها، وكما فهمته سابقاً.

كما افترق الليبراليون عن الديمقراطية والثوريون عن الاشتراكية يفترق الإسلاميون عن الإسلام:

إنهم يقدرون أن مجرد وصولهم للسلطة من شأنه أن يقيم حكم الله وينهي حكم الوضعيين والعلمانيين. وللحق أقول أنه ليست هناك أي صعوبة في وصولهم للسلطة، شأنهم في ذلك شأن غيرهم، عبر البرلمان (كما كان مقدراً لهم في الجزائر) أو عبر الثورة الشعبية كما حدث في إيران، وهناك الكثير من العوامل التي تساعدهم في هذا الاتجاه، منها انقطاع فكر النهضة الإصلاحي الليبرالي، وعدم تجذر فكر الثورة الاشتراكي، ودوران الأنظمة العربية في اللابديل الانتقائي على هامش الدين والليبرالية والاشتراكية إضافة إلى تحرك (المغاير الحضاري) أي الحضارة الأوروبية – الأميركية للاستحواذ على العالم، ومأساوية أوضاعنا الاقتصادية والاجتماعية.

ليست المشكلة في وصولهم إلى السلطة، فهم لن يمارسوا في أسوأ الحالات أكثر مما مارسه غيرهم، إن الإسلاميين في السلطة لن يكونوا بديلاً عن الأنظمة القائمة والأنظمة السابقة، لا من حيث الحسنات ولا من حيث السيئات، لماذا؟

لأن علاقتهم بالإسلام.. هي كعلاقة الليبراليين العرب بالديمقراطية، وكعلاقة الثوريين العرب بالاشتراكية، الكل منهم (يستلب الإنسان) ويحوله إلى (عبد مملوك) ذي (بعد واحد) في حين أن كافة أزمات الإنسان الحضارية والتاريخية من فجر مغامرة العقل الإنساني وإلى اليوم تكمن في محاولات الخروج من المحدود إلى اللامحدود.

قد شوه الليبراليون العرب الديمقراطية، كما شوه الثوريون العرب الاشتراكية، والآن ومستقبلاً تشوه حركات (الصحوة) الإسلام ومقولاته. فهناك العديد من الإشكاليات التي لم تستوعبها الحركات الدينية بعد. من ذلك:

قضية التعددية الدينية خارج الإطار الإسلامي. فمصر ولبنان وسورية والسودان مجتمعات متعددة دينياً، والمسألة هنا لا تندرج في إطار الأغلبية والأقلية ولكن تندرج في

إطار (حقوق المواطنية المتكافئة) على مستوى الحياة الدستورية. نحن نعرف بالطبع أن في الإسلام أحكاماً تتعلق بغير المسلم في إطار الدولة الإسلامية، وهي أحكام الذّميين، وقد طبقت هذه الأحكام بأشكال مختلفة، بل ومتناقضة أحياناً، تبعاً لمدلولات فهم (الذمي) وأحكام من تنطبق ومن لا تنطبق عليه (الجزية) وهناك شروح مختلفة للجزية، معناها ومبرراتها. ذلك كله كان في إطار دولة إسلامية ذات مركزية عالمية، فأصبح ما دونها من غير المسلمين هامشاً لها، وقد أحسنت تلك المركزية الإسلامية العالمية معاملة غير المسلم، خلافاً لنهج الإمبراطوريات الأخرى. كما أوضحنا وشرحنا.

ففي مصر، لم تطبق الجزية (مثلاً) على أملاك الكنيسة فيما أورده (دانيال دينيت) من وثائق في كتابه (الجزية والإسلام) وهذا ما نجده في مواثيق الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم لنصارى نجران وغيرهم فيما جمعه لنا الدكتور (محمد حميد الله) في دراسته (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة)، وكذلك وقوف الإمام الأوزاعي ضد رغبة العباسيين في إجلاء المسيحيين عن لبنان، كافة هذه الأبحاث والوثائق ستوصلنا إلى ما وصل إليه الدكتور جورج قرم، حول فهم المسلمين للتعددية المتسامحة في إطار دولة الإسلام المركزية العالمية.

اليوم ليست المسألة مسألة تسامح، فالمركزية العالمية المهيمنة هي مركزية غير إسلامية، وفي إطارها العالمي نشأت فكرة (الدولة الوطنية) كبديل عن الدولة الدينية، فاتخذ مناط الحكم في الحقوق كما يقول الفقهاء وجهاً جديداً، وهو (المواطنية المتكافئة)، وبديل المواطنية المتكافئة إما الحرب الأهلية أو الانفصال. وليس التسامح الديني.

هذا مأزق، فكيف يتصرف معه الإسلاميون؟ إن الدولة العلمانية تبدو هنا أقدر على حل هذه الإشكالية من الدولة الدينية، لأن الإسلاميين (وليس الإسلام) لم يكتشفوا بعد المفهوم الحقيقي في القرآن للوطن والمواطنية، للحمى والقومية. فأظهروا (عجز) الإسلام، وشوّهوا صورته، في حين أنه دين (عالمي) من خصائصه أن يستوعب التعددية على نحو أرقى من العلمانية.

ثم هناك مفهوم الحرية في الإسلام، وهو يختلف اختلافاً جذرياً عن مفهوم الديمقراطية الليبرالية القائمة على الصراع الاجتماعي والسياسي (ياأيها الذين آمنوا ادخلوا

في السلم كافة) ويختلف اختلافاً جذرياً عن الليبرالية المطلقة.

وثمة الكثير من القضايا في هذا السياق منها (علاقات الإنتاج والتحكم في فائض قيمة العمل، ومشروعية الزيادة على قيمة الأصل في السعر عبر الجمارك مثلاً، وعبر الضرائب على الدخل، وعبر التحكم في سعر العملات، هذا نوع من (الربا) الذي يعتبر أخطر من ربا الجاهلية.

إن كافة أساسيات الاجتهاد الفقهي الإسلامي إنما اعتمدت على أوضاع مجتمعات (زراعية رعوية) إضافة إلى النمو التجاري المقيد بالانتاج الطبيعي الذي حققه تجار البصرة في العراق في القرنين الثالث والرابع الهجريين، فيما أوضحه لنا الدكتور (عبد العزيز الدوري) في (مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي).

الآن يختلف الوضع تماماً، فنحن نعيش في ظل السوق العالمي الموحد بقدراته الصناعية وبورصاته، ولكل ذلك منعكساته على خطط التنمية، فماذا قدم الإسلاميون حتى الآن؟

إن الانتقال من الاقتصاد الطبيعي، ذي المحدوديات الإقليمية إلى اقتصاد السوق العالمي بأقطابه الصناعية يقتضي فقهاً جديداً، كما أن تطور المجتمعات نفسها من طور إلى طور، ولو على مستوى التحول، من الإنتاج الأسري العائلي إلى الإنتاج الاجتماعي ما فوق العائلي، يقتضي بالضرورة تحولاً في العلاقات والقيم الاجتماعية، وكل ما لدينا الآن من أحكام فقهية إنما تمت لطور سابق في تطورنا الاجتماعي.

ثم إن دخول العالم مرحلة التكنولوجيا يفرض فهماً جديداً لوظائف التصميم والصوت والذبذبات، لم تعد هذه الجماليات مجرد (متعة ماجنة) بل هي جزء من التطور العلمي ولا بد من تركيب ذهنية النشء عليها، في وقت يختلف فيه المنظور الفقهي السابق لوظيفة هذه الجماليات.

ثمة إشكاليات عديدة لا يملك الإسلاميون حلها الآن. ولكن، لهذه الإشكاليات حلولها القرآنية بشرط فهم القرآن بطريقة معرفية غير أيديولوجية وغير تراثية، والقرآن بوصفه المرجعية المطلقة يحمل قابلية هذا العطاء، غير أن الفهم المعرفي وليس التراثي للقرآن لم يأخذ مداه بعد.

لهذا قلت إن صلة الإسلاميين بالقرآن هي كصلة الليبراليين العرب بالديمقراطية،

وكصلة الثوريين العرب بالاشتراكية، أي صلة تراجم ونقل وليست صلة إبداع، وهنا أكرر تساؤل الأخ الدكتور الجزائري عمار بالحسن وهو يرى أزمات كافة المثقفين العرب (انتلجينسيا أم مثقفون في الجزائر) فبقدر ما فشل الليبراليون الإصلاحيون وبقدر ما فشل الثوريون الاشتراكيون سيفشل الصحوويون الإسلاميون.

هذا يعني أننا في حاجة إلى معادلة جديدة على الصعيد الفكري والسياسي والاجتماعي، وما من صيغة يمكن أن تقترح بشكل وعظي إلا بارتباطها بفهم دقيق لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة، وإسقاطات كل ذلك على حركة المجتمع التاريخية وصيرورته، فنحن مجتمعات مأزومة، لم يتعرف مثقفونا فيها على جدل الواقع.

فالمطلوب هو دور المثقف العربي الملتزم بكافة أبعاد الانتماء، الذي يأخذ الأمور بطريقة معرفية، على هذا المثقف العربي أن يتعالى، أن يكشف عن اللامحدودية في تكوينه بوجه الواقع، فالمعركة السياسية الآن تستهدف (تحييد المثقف)، فهو ليس مع الأنظمة لأن الأنظمة اتخذت لنفسها العلاقة الهامشية بفكره الديني أو الليبرالي أو الثوري، (أزمة مع الأنظمة، وأزمة مع اللاهوت الديني)، وعليه أن ينطلق من هذه الأزمة بوصفها إشكالية تاريخية.

السؤال المطروح أمامي هو عين السؤال الذي طرحه (هربرت ماركوز) على نفسه حين كتب (الإنسان ذو البعد الواحد). لقد بحث عن صيغة للتغيير وتحديد نوعية القوى التي يناط بها التغيير، وذلك خارج محددات اللاهوت الماركسي، أي اكتشاف (الطبقة الثورية)، واهتدى (ماركوز) في النهاية إلى (الإنسان) نفسه كأداة للتغيير، فاسترجع بوعيه شبه الوجودي من بعد أن تحلل من الماركسية وتقلب في إيحاءات مدرسة فرانكفورت. نفس النتيجة القرآنية.. الإنسان.. قوة التغيير!

ولكن ثمة فارق، فالإنسان في أوروبا مستلب اجتماعياً وطبقياً، والإنسان في الوطن العربي غير مستلب طبقياً أو اجتماعياً، إن الاستلاب هنا سياسي وفكري ولكن طاقة التحرر كبيرة.

معركة في غير معترك: ليس من علمانية ولا من أصولية وليس من جاهلية ولا من صحوة:

إن ما بين حركات (الصحوة) الإسلامية الراهنة ومعارضيها، سواء كانوا في المجتمع

أو السلطة (تناقضات زائفة) وليس منهجية بالطريقة التي تطرح بها. قوى الصحوة المتحركة، تنتهي تداعياتها (التعبيرية) كما أشار الفقيه (ابن رجب الحنبلي [راجع: الحافظ بن رجب الحنبلي – ٧٣٦/ ٧٩٥هـ - الفرق بين النصيحة والتعيير – تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف – المكتبة القيمة – ٧٤ش مصر والسودان – حدائق القبة – القاهرة] إلى وصف الآخر بنعتين (الجاهلية – الكفر) وذلك كتعبيرين مرادفين – (العلمانية – الوضعية)، انطلاقاً من فهم معين لمصطلح (الحاكمية الإلهية) كما فهمه (سيد قطب) و(أبو الأعلى المودودي) وآخرون.

ليس بالضرورة أن تكون تنظيمات الصحوة قطبية أو مودوّدية لتنتهي إلى هذه المقولات بفهم معين لمعاني (الحاكمية الإلهية) و(الجاهلية) أو المقابلة بين (حزب الله) و(حزب الشيطان)، فهذه تعبيرات منصوص عنها في القرآن الكريم (المائدة: ٤٨) (وأنزلنا إليكَ الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله).

ثم هناك النص المطلق الدال على مرجعية الحكم الإلهي.

(قل إنّي على بيّنة من ربّي وكذّبتم به ما عندي ما تستعجلون به إن الحكم إلاّ لله يقصّ الحقّ وهو خير الفاصلين) الأنعام: ٥٧.

وهناك الفرز بين (حزب الله) و(حزب الشيطان).

(إنّما وليّكم الله ورسوله والّذين آمنوا الّذين يقيمون الصّلاة ويؤتون الزّكاة وهم راكعون. ومن يتولّ الله ورسوله والّذين آمنوا فإنّ حزب الله هم الغالبون) المائدة: ٥٥-٥٦.

(استحوذ عليهم الشّيطان فأنساهم ذكر الله أولئك حزب الشّيطان ألا إنّ حزب الشّيطان هم الخاسرون) المجادلة: ١٩.

من خلال هذه الآيات، يمكن أن نستخلص كافة أدبيات المواجهة بين حركات الصحوة ومعارضيها، فهذه الحركات تدمغ معارضيها – بتوظيف النص القرآني – على أساس أن آيات الإدانة الإلهية تنطبق عليهم (حكم الجاهلية – حكم الطاغوت – حزب الشيطان – ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون – ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون).

في المقابل يركز معارضو الحركات هذه على نعتها بعبارات (التطرف) و(التشدّد)

و(استغلال الدين)، و(السطحية) و(عدم فهم روح العصر). ثم تسيل الدماء وتشتد المواجهات.

إن النعوت التعييرية التي يطلقها الصحرويون على معارضيهم لا علاقة لها لا بهذه الآيات ولا بمعارضيهم، فهي معركة يساء فيها استخدام دلالات ألفاظ القرآن الكريم حيث تصرف معانيها إلى غير وجوهها وتسحب إلى غير موضوعاتها، حين توضع لها مرادفات معاصرة من غير جنسها ومضمونها، إضافة إلى سوء فهم دلالات هذه المترادفات نفسها.

فمعظم الأنظمة العربية وإن كانت لا تتخذ من القرآن (شريعة للمجتمع)، إلا أنها بذات الوقت ليست (علمانية أو (وضعية) بالمعنى المفهومي العلمي لهذه المصطلحات، فأنظمتنا ليست وليدة فكر النهضة الليبرالي الذي نشأ ضمن قطيعة مع اللاهوت الديني والكهنوت الكنسي والحق الإلهي للملوك، بحيث يتكرس في المقابل جدل العقل والإنسان، فنقول إننا أمام أنظمة وضعية علمانية.

كما أنها ليست وليدة فكر الثورة الاشتراكي المتجذر طبقياً في الواقع بحيث تطغى بنهج فلسفي شمولي، إنها – في معظمها – أنظمة (انتقائية) تعيش على هامش الدين وهامش الوضعية بأشكالها الليبرالية أو الثورية أو المختلطة، ثم أنه لا علاقة لها قط بالعلمانية التي من أول مظاهر نشاطها إطلاق الطاقة النقدية للعقل. إنها نتاج لأزمة فكرية تاريخية حدثت من بدائل الإصلاح الديني (خير الدين التونسي – محمد عبده – رشيد رضا – الأفغاني الكواكبي – الطهطاوي) وحدثت من بدائل الإصلاح الليبرالي (لطفي السيد – شبلي شميل – طه حسين – سلامة موسى) وحدثت من بدائل الفكر الثوري بأشكاله القومية أو الماركسية، فهي مع الجميع وضد الجميع، وليست خالصة لأحد، لهذا لم تمنهج الدولة أو المجتمع بما فيهما من مؤسسات لا ضد الدين ولا مع الدين.

إن التعبير عن (الصحوة) مع شيوعه الكلامي لم يخضع بعد إلى تحليله الدلالي المنهجي، فكل تعبير إنما يخضع لمفهوم العائد في فلسفة اللغة، أي الوسيط بين اللفظة والمعنى، فحين يطلق المسلم تعبير صحوة إسلامية فإنما يطلقه بوسيط أو عائد (الانتماء)، فكل مسلم منتم بالضرورة إلى الصحوة، وكل مسلم منتم بالضرورة إلى (مرجعية) الصحوة أي الكتاب والسنة، ثم إن كل مسلم منتم بالضرورة إلى حالة من (الاستدعاء التاريخي)

التي تحمل تفاعل أربعة عشر قرناً مع مرجعية الكتاب والسنة في شكل مذاهب مختلفة ومواقف مختلفة.

مفهوم الصحوة الآن لم يعد يعني فقط الاستيقاظ على المعنى المركب الذي عرفنا عائده الدلالي، وبشكل إسلامي جمعي. إنه يحمل أيضاً مفهوم صراع ضد (نقيض)، ويتضح هذا في (المواجهات) باسم الصحوة داخل كثير من البلدان العربية المسلمة. هنا يفترض -- منطقياً وموضوعياً - أن يكون هذا (النقيض) الذي تواجهه الصحوة هو نقيض للمعنى المركب ذي الدلالة المحددة، أي أن تواجه الصحوة قوى ترفض رفضاً قاطعاً هذا المعنى المركب. ترفض الانتماء للإسلام وترفض مرجعية الكتاب والسنة وتحدث قطيعة مع الذاكرة التاريخية للأمة.

فهل ينطبق هذا المعيار التصنيفي في فهم الإشكالية على من يطرحون الصحوة وعلى معارضيهم؟ وبمعنى آخر: هل إشكالية المواجهات الراهنة تندرج في إطار (الخلاف) داخل الانتماء الجمعي أم (التناقض) بين منتم للإسلام ومعارض له؟

حين نحاول الجمع بين فهم القرآن الكريم، فهماً منهجياً معرفياً، وفهم معاني السنة النبوية المطهرة، وفهم الموروث فهماً مُتعيّناً ومحدداً بتاريخانية تكوينه، وفهم متغيرات المجتمع العربي، سنكتشف أنه ليس بين (حركات الصحوة) - وليس الصحوة - ومعارضيها سوى (الاختلاف) وليس (التناقض).

ازدواجية المأزق بين حركات الصحوة وفقهاء السلطة:

قد بدأ مأزق المجتمعات العربية وكذلك الأنظمة العربية مع حركات (الصحوة) منذ مطلع السبعينات. وذلك من قبل حركة (المجاهدين) الأفغان والتي أراد البعض تحويلها إلى (مشروع أصولي عالمي). فظاهرة التطرف التكفيرية تجسدت في أولى مطالعها بمحاولة (منظمة التحرير الإسلامية) السيطرة على الكلية الفنية العسكرية في إبريل ١٩٧٤، وفي الصدام الثاني عام ١٩٧٧ بين السلطة المصرية وجماعة «التكفير والهجرة» ومروراً باغتيال وزير الأوقاف الأسبق في مصر الشيخ الذهبي عام ١٩٧٧ وأحداث جامعة أسيوط في عام ١٩٨٠ والتي ترافقت مع حملة السادات الواسعة لحصار الحركات الدينية.

وقتها شعر البعض وكأن موجة دينية تقليدية عارمة قد انطلقت محمولة على أكتاف الشباب لاجتياح المجتمع برمته، وانطلق البعض من موقع ليبرالي علماني يحلل تلك

الظاهرة التي اكتشف جذورها في ردة السادات على المشروع الناصري [راجع: محمود أمين العالم - الوعي والوعي الزائف - جريدة (الخليج) - الشارقة - ١٨ و ١٩ ديسمبر ١٩٨٤ و ٢٣ نوفمبر ١٩٨٤].

توصل محمود أمين العالم إلى أنها (ليست ظاهرة دينية خالصة) وإنما ترتبط بمشروع السادات لإيجاد سند أيديولوجي وحرب تنظيمية ضد المشروع الناصري «وكان من الطبيعي من أجل استثبات هذا النسق السياسي والاقتصادي الجديد البدء في تهديم النسق الناصري أيديولوجياً تمهيداً لتهديمه بعد ذلك سياسياً واقتصادياً».

هنا يحدد لنا محمود العالم الكيفية التي أعيد بها دمج التيارات الدينية بالمجتمع الساداتي وفق ثلاث حالات:

أولاً: أخرجوا من السجون ليكونوا سنداً للسلطة في تحديها للناصريين والماركسيين.

ثانياً: ولكنهم خرجوا وهم يحملون أيديولوجية قطبية جديدة والتي ازدادت تجنداً طوال فترة السجون.

ثالثاً: ولكنهم خرجوا إلى مجتمع الانفتاح الساداتي الذي يقدم نسقاً سياسياً واقتصادياً لا يتلاءم مع أيديولوجيتهم.

باختصار نفهم من مقال الأستاذ محمود أمين العالم أن المرحوم سيد قطب والسادات هما اللذان منحا تلك الجماعات الدينية قواها الاستثنائية لتحدث ما قد أحدثته في الكلية الفنية العسكرية والجامعات المصرية والشارع المصري، إنه تحالف النقيضين في لحظة تاريخية انتهازية ضد المشروع الناصري. هذا ما أحدد به تفكير محمود أمين العالم.

ربط محمود أمين العالم بين (مخطوطة التوسمات) لشكري مصطفى أمير «جماعة التكفير والهجرة» وبين عباءة سيد قطب ثم العباءة الأكبر لحركة الإخوان المسلمين ثم العباءة الأكثر اتساعاً للحركة السلفية التقليدية وقيم «جماعة التكفير والهجرة» بوصفها (تجذيراً سلفياً لهما على السواء).

هذا تقييم من وجهة نظر (علمانية ليبرالية) ولكن كيف يقيم (فقهاء الأنظمة) هذه الحركات؟

محاورات سجن ليمان طرة:

قد اتجهت بواكير شباب الصحوة إلى (مغارات المنيا) وبأعمارهم التي كانت تتراوح

بين ١٧ و ٢٦ سنة. وبعد أن قبضت السلطة المصرية على معظمهم وأودعتهم سجن (ليمان طرة) أجرى حوار بينهم وبين مجموعة من (الفقهاء). وقد نشرت (اللواء الإسلامي) المصرية ملف الحوار في أعدادها من ٩ وإلى ١٦ والصادرة ما بين ٢٥/ ٣/ ١٩٨٢ و١٨/ ٥/ ١٩٨٢. وقد كان السجناء من منظمة التكفير والهجرة ومعتقلي أحداث الكلية الفنية العسكرية وطلبة من جامعة أسيوط.

كل مقولات الطرف الأول (أي الفقهاء) لا تتجاوز محاورة أولئك الشباب من زاوية أنهم ضحايا تهور سن الشباب المندفع، وضحايا تقصير العلماء في الدعوة، وضحايا فقدان القدوة، وضحايا عدم العلم بأصول الدين وأحكامه، وضحايا الانعدام النسبي لحرية الرأي فهم يحاورون الشباب لإثبات هذه المقولات بهدف إدانتهم إعلامياً بعد أن تمت إدانتهم إجرائياً.

- آراء الشباب المتطرف وردود المحاورين: الشباب يحاورونهم من موقع مختلف تماماً وتركز مقولاتهم على النقاط التالية:

أولاً: العلماء علماء سلطة ودولة يبررون للنظام خداعيته ومراوغته حيث يتم رفع شعار العودة إلى الإسلام مع تمييع الخطوات التطبيقية لهذه العودة ومنها ما لا يحتاج إلى تهيئة مسبقة كإغلاق كبريهات شارع الهرم، بل إن الدولة تهيىء في الواقع جواً غير إسلامي. هنا تركيز على نفاقية الدولة تجاه المجتمع ونفاقية العلماء تجاه الدولة.

ثانياً: الكيفية الإجرائية لانتخابات مجلس الشعب توضح أن ترتيبات مسبقة تجريها قوى مهيمنة على الدولة (مجلس الشعب ينتخب انتخابات غير سليمة يعني هناك ناس مطلوب توصيلهم إليه). وهذا النظام يختلف عن النظام الديمقراطي في دول الحرية الاقتصادية والسياسية (والدول الأجنبية نلاحظ فيها مثلاً «إذا عرض أمر من الأمور يناقش ولما تصل الأمة إلى رأي معين يطبق، لأنهم ينتخبون هناك انتخابات نزيهة وفي حرية تامة وكل إنسان يصل إلى الرأي الذي يرتضيه».

ثالثاً: إن الدولة تعزل إعلامياً وجهات النظر الإسلامية وتصل بالمرشح الذي تريده إلى مجلس الشعب وتراوح في الإقدام على أي عمل جاد لتهيئة مناخ التطبيق للشريعة الإسلامية، وتمارس الكبت بحق من ينتقد هذا التصرف فلا تعطي انطباعاً حسناً فتستريح النفوس ويتصرف كل إنسان براحته ويقول كلمته ويبدي رأيه «أحمد إبراهيم جمال

الدين» – محكوم عليه بالسجن المؤبد في قضية الفنية العسكرية – ثم ينتهي جمال الدين – بعد تكثيف محاورة هذه النقاط مجتمعة وتوسيعها في دائرة النقاش إلى القول بأن: «هذا الأسلوب لا يقابله إلا أسلوب من نفس النوع ويبدأ رد الفعل في المواجهة»، هنا يرمي جمال الدين بالكرة إلى مرمى النظام والدولة ونفاقية العلماء.

وفي مقابل منطق جمال الدين (شاب صغير وفني) يأتي منطق الدكتور السيد الطويل «عالم متفقه» ليقول بأن الدولة تعمل على تقنين الفقه وأن هذه الخطوة قد بدأت من عهد السادات (رحمه الله) وأن التقنين الفقهي والتطبيق (يحتاج إلى وقت) ثم يستشهد بأن الرسول عليه الصلاة والسلام ظل يرسي دعامات العقيدة ثلاثة عشر عاماً في مكة، أي أن د. الطويل يعطي النظام المصري شهادة الاقتداء بالرسول الكريم في التطبيق من بعد تأصيل العقيدة، ومثل هذا المنطق لا قيمة له في مواجهة منطق جمال الدين والوقائع التي يذكرها، فالدولة غير جادة لا في التطبيق الإسلامي ولا في تأمين ديمقراطية النظام.

رابعاً: اجتهاد الشباب بأنفسهم سببه عجز العلماء وتخلفهم: «إن الشباب يعتبر نفسه مسؤولاً عن الإسلام فإذا لم يجد إلا نفسه يجتهد لنفسه إذا لم يجد أحداً يجتهد له». طبعاً هذا الشاب مقتنع أن العالم هو الأهل للاجتهاد وهو ما يجب أن يرجع له فإذا لم يجد هذا الاجتهاد ووجد عالماً يتكلم كلاماً غير واقعي فيضطر هو أن يجتهد لنفسه ويمكن أن يجد في هذه الحالة أن الحاكم قد أتى بتصرفات تستوجب الجهاد «القول أيضاً للسجين المؤبد».

خامساً: لمعالجة ظاهرة عدم التمثيل الديمقراطي الصحيح وعزوف وسائل الإعلام عن طرح آراء الفئات الدينية يوجه د. عبد الغفار أحمد إبراهيم جمال الدين، [ملاحظة: عمدت المجلة هنا لتشويه صياغة العبارة لفظياً وطباعياً] على النحو التالي: «والشباب يجتهد لنفسه» ويمكن من التصرفات التي وراءها يجد أن الحاكم أتى بتصرفات تستوجب الاجتهاد وبالطبع المقصود الجهاد – أي مجاهدة الحاكم وليس الاجتهاد.. اجتهاد في ماذا؟ وهذا الأسلوب الإعلامي يعزز صدق أحمد إبراهيم جمال الدين في دور الإعلام. في مقابل مقولة غياب العلماء وانحراف السلطة بما يوجب الجهاد. يطرح د. عبد الغفار عبد العزيز قضية الشرعية في السلطة وعثمان بن عفان، فعثمان يرفض خلع سربال سربله به الله وبما أن النية تختلف وأسلوب النصيحة يختلف فإذا وجدت أن نصيحتي لأحد

المسؤولين في الصحف لا تجدي وإنما تؤدي إلى ضرر فمن الممكن أن أبعث بخطاب إليه أو أوجه له نصيحة بعيدة عن الجمهور أو بعيدة عن الإثارة لأنه قد يرى فيها إهانة والمسؤول رمز للدولة ويجب ألا يهان لأن الدولة نفسها تعتبر مهينة وحتى لا يتجرأ (العوام) على الحكام وهذا شيء طبيعي والإسلام يفرضه.

سادساً: طرح الشباب مشكلة الحوار داخل المساجد بين المصلين في حال طلب الفتاوى حول الأمور السياسية ذات العلاقة بالدين وتكون الحكومة قد ارتكبتها؟ وهنا يتولى الأمر دكتور آخر هومحمد سيد أحمد المسير فيطرح ضرورة توافر شروط في الداعية: «أن يكون على علم وعلى إخلاص وعلى حكمة» ثم يشرح معنى الحكمة في الآتي: «ليس كل ما يعلم يقال، وليس كل ما يقال حضر وقته، وليس كل ما حضر وقته حضر أهله» وللقارئ أن يقدر وحده وقع هذه الإجابة على الشباب.

• فيما عرضناه من نقاط يتضح تماماً أن العلماء المحاورين للشباب إذ أرادوا إبطال شرعية الجهاد ضد الدولة – النظام فقد لجأوا إلى أمرين:

١- تبرئة النظام – الدولة من تهمة الكفر الصريح ودون إغفال أن الدولة لا تطبق نظاماً إسلامياً فهنا (براءة سلبية).

٢- تفريغ الدعوة الإسلامية من الشرعية الحركية وفرض أسلوب التعايش مع النظام وفق مبدأ المداراة السلبي.

تعني هذه الخلاصة فشل العلماء من المدرسيين المرتبطين بالنظام في تأكيد التزامهم هم بالحمية الدينية مقابل حمية الشباب الحركية المندفعة باتجاه التغيير، فكل النصوص التي استخدمها العلماء قد جاءت لتدين الحركات الدينية وليس الدولة – النظام، فوجد فيها الشباب ما يقمع حركيتهم وحميتهم دون تقديم معاوض على مستوى ضرورات التغيير في الدولة.

بل إن الدكتور عبد الغفار عبد العزيز لم يجد في النهاية سوى دعوة الشباب إلى الصبر وتغيير النفس: «إن الحاكم حتى لو كان فيه فساد أو يعني بعض جور، فلنصبر عليه ولكن يجب ألا نلقي كل المسؤولية على الحكام وكما يقال كما تكونوا يولى عليكم إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم فإذا أصلحنا أنفسنا نستطيع فيما بعد أن نصلح الحكام».

التكفير والهجرة رفض الإجماع والقياس وتقييد للحجية بالكتاب والسنة فقط.

الهجرة والإعتزال فريضة غائبة تبعث في مواجهة الجاهلية:

جماعة التكفير والهجرة هؤلاء اعتزلوا المجتمع وما يعبد من أوثان وضعية ونظم علمانية أدخلها نابليون بونابرت وفصل فيها ما بين السلطات الثلاث: التشريعية والقضائية والتنفيذية، فتفرغوا في كهوف المنيا للعبادة، فالله ما خلق الإنس والجن إلا لعبادته ثم كتبوا رقيماً أو أكثر من المخطوط باليد كمنهاج لسيرتهم وتنظيمهم وفهمهم للجماعة وقيادة الأمير الواجب الاتباع فعثر عليهم رجال الأمن فقتلوا من قتلوا وزجوا بمن تبقى في سجن ليمان طرة.

ما الذي دفع بهؤلاء الفتية للاغتراب الكلي ونفي أنفسهم في مغارات المنيا؟ هل هو التشبه بأهل الكهف؟ أم هو لاتخاذ «دار هجرة» يحتشدون فيها ويمارسون طقوس التكفير استعداداً لفتح البلدة الجاهلية؟ أم أن الأمر كله من قبيل الدفاع عن وجودهم بوجه ردة طاغية؟

مهما كانت الإجابة على الأسئلة فإن الناتج لن يخرج عن كونه تمثلاً معيناً لتجربة اصحاب الكهف والرقيم - ولو في القرن العشرين - فالفتية يرفضون طباعة وثائقهم العقائية حتى على آلة الرونيو لتأتي التجربة متطابقة تماماً ولعلهم قد أرادوا من الله - الحكيم - أن يعاملهم كما عامل فتية الكهف إلا أنهم قد وجدوا أنفسهم في سجن ليمان طرة وما قضوا وقتاً طويلاً.

جرى الحوار سجالاً بين فتية مغارات المنيا (صفوت الزيني - مجدي صابر حبيب - طلال الأنصاري - عبد المحسن إبراهيم أحمد - عبد الله عبد الهادي حبيب) وبين د. أحمد عبد الإله هاشم، عميد كلية الدراسات الإسلامية - د. السيد الطويل - محمد علي محمد علي.

واتجه الحوار هذه المرة لإبراز من جانب التكفيريين ودحض (من جانب العلماء) للمبادئ الثلاثة التي تعتنقها جماعة التكفير والهجرة وتتمثل في قضية الحجيات ومفهوم العبودية ومفهوم الهجرة والاعتزال.

الكل ينادي بالتجديد ولكن.. كيف؟

إذا تركنا مأزق (شباب الصحوة)، ومأزق (فقهاء السلطة) وبحثنا عن المخرج في المؤتمرات والندوات المتخصصة نجد أنها تراوح في مكانها علماً بطرحها لشعارات التجديد. وقد أدركت هذا المأزق حين حضوري العديد من الندوات والمؤتمرات التي انعقد بعضها تحت عنوان (تجديد الفكر الإسلامي – نحو مشروع حضاري إسلامي معاصر)[٢]، وندوة (الدين والتدافع الحضاري)[٣]، وندوة (إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر)[٤]، وندوة (السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة)[٥]، وندوات ومؤتمرات أخرى عديدة كان محصولي منها ما لا يقل عن قراءة ثلاثمائة ورقة بحث. ثم هناك الندوات التي لم أحضرها ولكني اطلعت على بحوثها وأهمها (الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي)[٦]، وندوة (الدين في المجتمع العربي)[٧]، ثم ما جمعه الدكتور عبد الله النفيسي في كتاب (الحركة الإسلامية – رؤية مستقبلية)[٨]، وكذلك ندوة (التيارات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي)[٩]، وضمن هذه الندوة بالذات طُرحت مناقشة ابتدائية لمسألة الحاكمية الإلهية.

قد قيل الكثير في هذه الندوات حول ضرورة الاجتهاد، ولكن دار الكثيرون من حول (كيف)، فالدكتور الأستاذ محمد فتحي الدريني مثلاً يقيد الأمور بما قاله الفقيه الشاطبي [١٠] والدكتور برهان غليون يضيف المناهج المعرفية الحديثة إلى آليات العقل المجتهد ولكنه يُحاصر بكافة أنواع الكامشات[١١]، ولكن لا الدكتور الدريني يصل بشاطبيته المعاصرة إلى التجديد، ولا الدكتور غليون يجدد عبر قراءة جديدة للنص وفقاً لمناهج المعرفة الحديثة. الكل يقول (يجب)، ولكن ثم ماذا بعد؟ وتنطبق الحالتان على كثيرين.

الجهد البطيء الذي يمضي قوياً:

ثمة ما يدفعني إلى القول أن جهداً بطيئاً يمضي قوياً، وهو جهد أسميه (بالجهد التأسيسي) الذي سيبنى عليه – لا محالة – التجديد التاريخي الحقيقي، يبتدئ هذا الجهد بتفكيك الاستخدام الشائع للنص وإعادة تركيبه ضمن دلالات محددة – أي النص التراثي وليس القرآني –.

من ذلك جهد الدكتور ناصيف نصار، في دراسته قليلة الصفحات، كثيفة الجهد، لتميز دلالات معنى الأمة والملة والأمين لدى المسعودي والفارابي والبغدادي

والماوردي والشهرستاني وابن خلدون وابن الأزرق، فدلالات استخدام المعاني تستخرج استخراجاً (معرفياً) فوق القدرات الأيديولوجية، ذلك في كتابه (مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ)[١٢]، وكذلك الدراسة القيمة للدكتور رضوان السيد عن (الأمة والجماعة والسلطة)[١٣]، ثم تلك الدراسة الحفرية البنيوية لاكتشاف حقل التعليل الفقهي والتي أنجزها الدكتور سالم يفوت في كتابه (حفريات المعرفة العربية الإسلامية)[١٤]، ثم نتقدم إلى الجهد الأكثر جرأة لوداد القاضي وعبد المجيد الشرفي وكمال عمران والمنصف بن عبد الجليل والباجي القمرتي حيث أعيدت قراءة النصوص التراثية بدقة نقدية ومعرفية خارج أدنى التباس أيديولوجي بما في ذلك كتاب(الإتقان في علوم القرآن للسيوطي)[١٥].

إن هذه الدراسات وهناك كثير غيرها هي دراسات (تأسيسية) كما ذكرت، إذ أنها (تعيد قراءة) الماضي بمنطق الحفر المعرفي، سواء أعلنت عن ذلك أو لم تعلن، فالدراسات التي تقدمها لنا مجلة (الاجتهاد) هي في هذا الإطار حتما ولو رفض مؤسسوها هذا القول[١٦] فنمطية أعمالها الفكرية وأخص بالذكر الدكتورين وجيه كوثراني ورضوان السيد تتسم بإعادة اكتشاف حقيقة ما كان عليه الوضع من وراء النصوص، مثال (مدينة الفقهاء ومدينة الفلاسفة - نموذج مقارن لرؤية المدينة في المجال الحضاري العربي الإسلامي)[١٧] وتحليل الدكتور وجيه كوثراني لقضايا (الإصلاح والشريعة والدستور في الفكر الإسلامي الحديث) ومتابعته لماورائيات المحددات في تطور المؤسسة الدينية الرسمية[١٨].

إذن نحن هنا أمام إعادة قراءة نقدية وتحليلية لضبط (كيفية إنتاج) ما كان في تراثنا، وتحديد الدلالات الفاعلة فيه، ويضاف إليه جهد (تصويبي) كذاك الذي أقدم عليه في مجال نقد التفسيرات الموروثة في أمهات كتبنا التاريخية الدكتور (محمدحسين الذهبي) في دراسته القيمة(الإسرائيليات في التفسيروالحديث)، ومن يقرأ الدراسة يدرك خطورتها النقدية خارج المهمة المحمولة في القرآن[١٩].

هذا الجهد التأسيسي لا زال قائماً - وهناك آخرون أقدرهم وشتت عدم ذكرهم - وسيفرض هذا الجهد نفسه على الفكر الإسلامي الأيديولوجي السائد بإعادة تعريفه لا على سلبيات وإيجابيات الموروث فقط، ولكن على الكيفية المفهومية التاريخية لإنتاج ذلك الموروث، والشروط النسبية التي حددته، فيصبح ممكناً - وقتها - الانطلاق من فهم

تاريخي ومفهومي مغاير لذات النص القرآني المطلق، أي توفير مناخ الاجتهاد الحقيقي.

بالطبع يختلف تناولي للأمور عن تناول هؤلاء المؤسسين المعاصرين، وقد ذكرت منهم مجرد نماذج، إذ أني أنطلق مباشرة إلى إعادة قراءة النص القرآني بأسلوب منهجي ومعرفي يعتمد على الحفر في دلالات المعاني واكتشاف النسق الضابط في الاستخدام القرآني للمفاهيم – وقد عرضت نموذج مفهوم الحاكمية الإلهية – الذي يقضي على أي تصور لإمكانية بناء سلطة لاهوتية في ظل حاكمية الإسلام البشرية.

.

هوامش ملحق الفصل الثاني

(١) الشيخ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي – الاجتهاد: الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض – تحقيق ودراسة الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد – ١٤٠٥هـ / ١١٨٥م – مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع – الإسكندرية. ص ٣٥.

(٢) ندوة تجديد الفكر الإسلامي – نحو مشروع حضاري إسلامي معاصر – مجلة رسالة الجهاد – مالطا – نوفمبر ١٩٨٩.

(٣) ندوة الدين والتدافع الحضاري – مجلة رسالة الجهاد – مالطا – نوفمبر ١٩٨٨ .

(٤) ندوة إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر – مركز دراسات العالم الإسلامي – طرابلس – ليبيا – ١٩٩١.

(٥) ندوة (السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة) – المؤتمر العام السابع للمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) بالتعاون مع (المعهد العالمي للفكر الإسلامي – واشنطن) – عمان/ الأردن – يونيو ١٩٨٩.

(٦) الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي – منتدى الفكر العربي – عمان/ الأردن – بالتعاون مع مؤسسة آل البيت – ١٤ – ١٦/ ٣/ ١٩٨٧ – الناشر منتدى الفكر العربي – ط ١ – ١٩٨٨.

(٧) الدين في المجتمع العربي – مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع الجمعية العربية لعلم الاجتماع – الناشر مركز الدراسات – بيروت – يونيو ١٩٩٠م.

(٨) الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية – أوراق في النقد الذاتي – مجموعة كتاب وقادة إسلاميين – مكتبة مدبولي – القاهرة – ١٩٨٩.

(٩) ندوة التيارات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي – المركز الإسلامي –

مالطا – نوفمبر ١٩٨٦ – راجع (الحاكمية بين أهل الدعوة وأهل القانون) – الأستاذ فهمي هويدي – والمناقشات اللاحقة – ص ١٢٧ وإلى ١٦٣.

(١٠) الدكتور محمد فتحي الدريني – مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي – ندوة الهامش رقم (٢).

(١١) الدكتور برهان غليون – فلسفة التجدد الإسلامي – الندوة – هامش رقم (٢).

(١٢) الدكتور ناصيف نصار – مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ – دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي – دار الطليعة للنشر – بيروت ط ٣ – ١٩٨٣.

(١٣) الدكتور رضوان السيد – الأمة والجماعة والسلطة – دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي – دار اقرأ – بيروت – ط ١ – ١٩٨٤.

(١٤) الدكتور سالم يفوت – حفريات المعرفة العربية الإسلامية – التعليل الفقهي – دار الطليعة – بيروت ط ١ – ١٩٩٠.

(١٥) مجموعة الأساتذة المشار إليهم في المتن – في قراءة النص الديني – الدار التونسية للنشر – ط ٣ – ١٩٩٠.

(١٦) مجلة (الاجتهاد) صدر عددها الأول في خريف ١٩٨٨ عن دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر – بيروت.

(١٧) المقال المشار إليه في العدد (٧) من الاجتهاد – السنة الثانية – ربيع ١٩٩٠ – ص ١٢٣ وما بعدها.

(١٨) المقال المشار إليه في العدد (٣) من (الاجتهاد) ربيع ١٩٨٩ – الصفحة ٢١٩ وما بعدها.

(١٩) الدكتور محمد حسين الذهبي – الإسرائيليات في التفسير والحديث – مكتبة وهبة – القاهرة – ط ٣ – ١٩٨٦ – والدكتور الذهبي كان أستاذ علوم القرآن والحديث – كلية الشريعة – جامعة الأزهر – وقد وضع الدراسة بتكليف من مجلس البحوث الإسلامية بالأزهر لتقديمها إلى المؤتمر الرابع لعلماء المسلمين بمناسبة إحياء ذكرى مرور أربعة عشر قرناً على نزول القرآن الكريم.

الفصل الثالث

(المنهج القرآني والحيويَة الحضاريَة)

في الصفحات السابقة رأينا كيف يعارض القرآن بمنهجيته المفاهيم الدينية التقليدية التي أسندت العجز للفعل البشري وقيّدته بالتقابل مع فعل الله المطلق. لم يأتِ إظهارنا لهذه الحقيقة من ضرب التفلسف أو التأويل الباطني للقرآن بل تعاملنا مباشرة مع التحليل القرآني ضمن منهجه الكلّي لظواهر الفعل البشري والتاريخي في علاقتها بالله، وكانت تجربة «موسى» بالذات وبني إسرائيل بشكل عام ومقدمة العالمية الأولى هي النماذج الواضحة لعرض خصائص الفعلين الإلهي والبشري وتحليل علاقاتهما ضمن وجود كوني واحد.

وقد أوضحنا خصائص الفعل البشري الوضعية واستوائها ضمن إطار كوني تتمثل فيه الإحاطة الإلهية إرادة وحكمة. بذلك يصبح من مهمة الفعل البشري أن يحقق أكبر قدر حضاري ممكن من انطلاقه الذاتي ضمن تجربة وجودية كونيّة يحتويها التوجيه الإلهي الشامل. وقد أوضحنا أن هذا المنهج ينفذ إليه عبر الجمع بين القراءتين... قراءة بالله وقراءة بالعلم وهو مضمون التنزيل الإلهي الأوّل وهو مضمون المنهج القرآني كلّه.

تطرقنا بعد ذلك لتفاصيل نموذجية كثيرة حول التوقيت الإلهي والتقدير الإلهي وانعكاساتهما في الحركة الطبيعية والتاريخية حتى نجعل القراءة بالله واضحة الأبعاد كما هي القراءة بالعلم فاتّحدت في منهجيتنا القرآنية: الغيبية والقلمية ما يمنح الفعل الحضاري الإنساني عمقاً كونيّاً متسعاً وعميقاً.

هنا تسقط فلسفات العجز والتواكلية وتسقط كل رؤى التخلف الفكري التي علقت بالقرآن، سقوطاً كاملاً، ليستوي الإنسان ناهضاً من جديد على ساقين قويتين، متفاعلاً مع الوجود كلّه ومندمجاً في كل تفاصيله بالوعي والحيوية الحضارية ضمن أرقى الأشكال الكونية لهذا الاندماج.

وقد أوضحنا أن الدمج بين القراءتين (الغيبية والقلمية) هو الأسلوب الوحيد لمنح الفعل الحضاري أبعاده الكونية الصحيحة ليحقق النجاح الكامل من ناحية خلافاً للنجاح

الجزئي الذي تصيبه الحضارات الوضعية... وليحقّق التواصل الوجودي من ناحية خلافاً لتعرجات الحضارة الوضعية التي تولّد نتائج معاكسة لسعيها وتمر بسلسلة الأزمات والنكسات عبر تواصلها الجزئي المتقطع كما هو حال الحضارات البائدة والحضارة الأوروبية الراهنة. إنها منهجية السلام الكوني الشاملة التي تطرح نفسها بديلاً كاملاً عن حضارة الصراع والتناقضات.

إن تجريد القرآن للفعل البشري من متعلقات العجز، من شأنه أن يدفع بالإنسان ليتفاعل بكل قواه الكامنة الهائلة مع الحياة... يندمج فيها بالحسّ والحدس وبجملة الوعي كلها التي تفوق ما نعرفه عن العقل ليحدث ذلك التقابل الكامل بين الكونية وإنسانها ولتخرج روائع التسخير الإلهي.

الخلط في التركيز على النزعة الاخروية:

غير أن هذا الانفتاح الحيوي على الحياة الكونية لم يسلم من تطويق آخر تداهمه به نفس عقليات التخلّف الديني التقليدية. ركّزوا هذه المرة على (النزعة الأخروية) وجعلوها الحقيقة النهائية التي لا يستقيم معها ذلك التماسّ الحيوي بين الإنسان والطبيعة فكرّسوا لمفهوم عبوري دنيوي أكدوا به من جديد على عجز الإنسان ومصادرة فعله. بذلك جمدوا أوصال الإنسان الفكرية وغلّوا كمالاته فلا ينفعل بالطبيعة مستوعباً لها، ولا يفعل فيها متحركاً بها... حاجزان دونهما حرية الإبداع الحضاري... حريّة أن ينفعل وحرية أن يفعل... بذلك يسيطر العجز على القدرة، والفناء على البقاء، فتصبح علاقة الإنسان بالدّين هي علاقة حياة قسرية في عقيدة ضيقة وليس علاقة عقيدة في حياة. انفصال تام عن الآنية في الزمان وحياة في عالم آخر معاوض.

ويغذّي هذا المفهوم الأخروي التقليدي شجرته الزقومية في الحياة الدنيا باتهام دائم للطبيعة الإنسانية بالجنوح نحو الحيوانية والشرّ فلا تنطلق حتى تبدع آيات فسقها. هكذا نسجت معركة الدين ضد النفس فكأنما خلق الله العالم بالصراع وليس بالسلام.. صراع الدين ضد الطبيعة الإنسانية لتدرك دوماً أنها ذات عاجزة وضعيفة وجاهلة وفانية تحسب عليها أنفاسها في الدنيا لتعبر إلى القصاص الإلهي. – ١ – [هل ولد الإنسان في الخطيئة؟].

ما هكذا جعل الله منهجه في الوجود وإلا لفقد الفعل الإلهي كلّ أبعاده الإحاطية، ولفقد الفعل الإنساني أيضاً كلّ أبعاده الحضارية، ولفقد الكون مبنى وجوده ومعناه. إذن

لعاش الإنسان خارج الزمان والمكان منعطفاً إلى العالم الآخر المعاوض وعاجزاً عن إخراج كمالاته الدنيوية. هكذا يرتبط المفهوم التقليدي عن عجز الإنسان ليندفع إلى نهاياته المنطقية في عبودية الدنيا، فيفرغ الإنسان عن محتواه الحضاري ويموت موتاً إرادياً.

هكذا فسرت جملة من الآيات: (وما هذه الحياة الدّنيا إلا لهو ولعب وإنّ الدّار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون) العنكبوت: ٦٤، وكذلك: (يا أيّها النّاس اتّقوا ربّكم واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئا إنّ وعد الله حقّ فلا تغرّنّكم الحياة الدّنيا ولا يغرّنّكم بالله الغرور) لقمان: ٣٣.

لم يطرح المنهج القرآني النزعة الأخروية طرحاً مطلقاً يصادر به النزعة الدنيوية في كلّ سياقه وسوره. ولم يقع المفسرون في هذه الخطيئة إلا نتيجة جهلهم بالمنهج وبحثهم عن فكر المواضع ومطارح التجزئة، وعدم تبصّرهم في اللسان العربي الدقيق المميز الذي نزل به القرآن.

فالله في الآية الثانية يجعل الاغترار بالحياة ملازماً للجهل به أي الجهل به في الحياة الدنيا نفسها ويتأتّى هذا الجهل - كما بيّنا - عن الإخلاد الوضعي إلى قيم الوجود الذاتية بمعزل عن الكونية الإلهية التي تحتوي تجربة الإنسان وتمنحها قوة الدفع بالتسخير والرحمة. فالنقد القرآني لا يوجه إلى الحياة الدنيا ولكن إلى الغرور فيها وقد أوضحنا إلى أين يؤدي هذا الغرور في تحليلنا لنتائج النهج الصراعي في الحضارة الأوروبية وعالميتها.

أمّا في الآية الأولى فإن الله يصف الحياة الدنيا بأنها (لعب ولهو) ويصفها في مقابل الدار الآخرة بوصفها (الحيوان).. فهنا (مقارنة) تقتضي التنبيه على خصائص مفارقة في طبيعة التكوينين. وليتّضح معنى الطرف الأول: (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وإن تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم ولا يسألكم أموالكم) محمد: ٣٦ خلافاً للسطحي الشائع من الفهم، لا بد من فهم الطرف الثاني: (وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون) العنكبوت: ٦٤.

هنا لم يستخدم الله تعبير (الحياة الآخرة) بل (الدار الآخرة) والدار هي كلّية جامعة لكل الموجودات والتفاصيل بداخلها. والحيوان اسم كياني يستمد من اشتمال كيانه كله على قوة الحياة التي تخالف الموت بالإحساس. فالله يشير إلى الآخرة باعتبارها (دار

حيوان) لأنّ أيّاً من عناصرها غير قابل للموت خلافاً لما هو عليه الحال هنا من موت وحياة. فهذه طبيعة مفارقة في التكوين. لذلك لم يقابل (الحياة الدنيا) بـ(الحياة الآخرة) في هذا الموضع وإنما قابلها بالدار الآخرة.

هذه المقابلة بين (حياة دنيا) و(دار آخرة) لم توضع عبثاً لمجرد الكشف عن الفارق التكويني، فهناك آيات أُخرى أشارت لهذا الفارق، وليس من طبيعة القرآن التكرار، وإنما وضعت المفارقة على هذا النحو لتركب عليها لازمة كلّ منهما. فلازمة الحياة الدنيا (اللعب واللهو) ولازمة الآخرة هي الوعي الكامل بقوة الإحساس (الحيوان) وهو إحساس كياني شامل للحياة لا يقبل أيّاً من صفات الضعف والموت. هناك يرقى الإحساس الحيّ الكامل إلى الحقائق في مطلقها متعلقاً بالله بتجاوز نهائي لحجب الآثار والصفات المسدلة عليه في الدنيا... لا يكلم الله الناس هناك وحياً أو من وراء حجاب ولا يغيب عنهم: (وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة) القيامة: ٢٢ – ٢٣ قوة مشحونة بأقصى إمكانات الحياة والإحساس لذلك ليس ثمة لهو أو لعب هناك.

ولكن في الدنيا التي يزاحم فيها الموت الحياة، ويتدنّى فيها الإحساس بالمطلق الذي تغيبه حجب الزمان والمكان، فلا يبدو فعله إلا بالآثار والصفات، يصبح من الخصائص الطبيعية لقوى الحياة هنا أن تكون (دونية) التكوين، أي أقل درجة، فتلهو عن المطلق، أي تنشغل عنه بأوضاعها الذاتية كما ينشغل البعض بتجارته وبيعه عن ذكر الله: (رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصّلاة وإيتاء الزّكاة يخافون يوما تتقلّب فيه القلوب والأبصار) النور: ٣٧، أي رجال لا يستغرقون كليّاً في التعامل مع الحركة في شكل من أشكالها بحيث ينقطعون نهائيّاً عن الله. ولا تحمل الآية هنا نهياً عن التجارة والبيع بل نهي عن الالتهاء النهائي بهما.

فمن طبيعة الحياة الدنيا – طبيعة تكوينها حيث أشار الله بعبارة التأكيد [(إنما) الحياة الدنيا]. أن تدفع الإنسان للغرق في أشكالها الحركية الوضعية بما يُغيّب عن إحساسه مطلق الحقائق الغيبية التي تخرج عن دائرة حسّه وتجربته المباشرة ولهذا نزلت القراءة بالله... قراءة الكون بالله، فنزولها هو ارتقاء بالإنسان عن هذه الفطرة التكوينية. وحين يمارس الإنسان حياته الكونية بالله ومعه، يكون قد تجاوز لهوية الحياة ولعوبيتها..

واللعب ليس مرادفاً للّهو، فكما أنه من طبيعة الإحساس الفطري في الدنيا التعلّق

بأشكالها الحركية الوضعية بالإنصراف (لهواً) عن التعلّق بالله، كذلك فإن اللعب هو الاتجاه بالفعل خارج منهجية الحقّ... خارج القصد الصحيح: (أو أمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون) الأعراف: ٩٨. ولا علاقة لكلمة يلعبون هنا بيروّحون عن أنفسهم. فالله يصف سعي المطمئنين للدنيا في حياتهم العلمية اليومية الجادة بأنه سعي غير جاد... سعي لعوب والدلالة على استخدام كلمة (يلعبون) لوصف حياة عملية جادّة هو مقابلتها في نفس سياق الآية: (أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتاً وهم نائمون) ٩٧. فوضع اللعب النهاري مقابل النوم الليلي هو وضع صحيح للمقابلة الطبيعية، عمل نهاري واسترخاء ليلي. ويعطي الله صفة لهذا العمل النهاري الجاد (اللعب) فهو حكم عليه ناتج عن استغراقه في الحياة الوضعية المادية. فالإنسان الوضعي التكوين الذي يعيش بمعزل عن القراءة بالله هو إنسان يتوحّد ذاتياً بالطبيعة (لعب) ويسهو بها عن التعلّق بالله (يلهو). لذلك تأتي الكلمتان دائماً (لعب ولهو) كصفة ملازمة لطبيعة الحياة الدنيا.

ولا يترك الله الأمر عفواً وإنما يوضّح سبب التلازم بين (الحياة الدنيا) و(اللعب واللهو) بتشخيصه للحياة الدنيا نفسها بأنها لا تحتويها حياة مطلقة وقوة إحساس مطلقة. وبالتالي فإن اللعب واللهو من ظواهر الاستغراق فيها والتعلّق بماديتها الوضعية. وهذا خلاف الدار الآخرة الحيوان. فالذي ينهانا عنه الله هو الإخلاد لوضعيتها في محتواها المطلق ويشدنا إلى معاني القراءة الأولى فيها.

فالموقف يكون (جاداً) من ناحية عملية ولكنه لعب (بالحكم) على نتائجه متى ما صرف الإنسان (لهواً) عن قيام الجدية في زمانها ومكانها. فقراءة القرآن عمل جادّ والطواف حول الكعبة عمل جادّ بل يحضّ الله عليهما ولكن قراءة القرآن أو الطواف حول الكعبة بما يصرف الإنسان عن الصلاة المفروضة في وقتها يعتبران (حكماً) عملين غير جادين تنطبق عليهما حالة اللعب. كذلك الأمر في علاقة الإنسان الطبيعية مع الحياة المباشرة دون الارتقاء إلى بُعدها الإلهي والكوني والتزامه في حياته بالنهج الإلهي يصبح الأمر لعباً ولهواً كحال المستغرقين في التجارة والبيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وهما في وقتهما ليسا لهواً أما حين تأتي علاقة الإنسان بالحياة الدنيا في إطارها الإلهي الكوني فإن الدنيا تصبح بالنسبة له مسرحاً لتجليّات الحق بالتسخير والحكمة. أي صورة مقاربة للدار الآخرة حيث قوة الإحساس وتدفّق الحياة.

لهذا فإن الله يقرر أن علاقته بالحياة الدنيا ليست علاقة لهو ولعب: (وما خلقنا السّماء والأرض وما بينهما لاعبين. لو أردنا أن نتّخذ لهوا لاتّخذناه من لدنّا إن كنّا فاعلين. بل نقذف بالحقّ على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل ممّا تصفون) الأنبياء: ١٦-١٨. فالخلق الكوني الراهن ليس لهواً لأن الله لم يتخذه لهواً وإنما اتخذه ليضرب الحق بالباطل فيزهقه، ولكن الإنسان بمعزل عن التوجه إلى الله يتخذ الحياة الدنيا لهواً ولعباً، أي خارج الروح النضالية الحقيقية لسحق الباطل.

إن سياق الآيات يقودنا إلى ما يفترضه الله لنا في حياتنا من ضرورات الدمج بين الحياة به والحياة بالعلم. في هذه الحالة تتفجّر قدرات الإحساس والحياة في الإنسان إلى أقصى طاقاتها ضمن تركيب الكونية الراهنة. هنا تسمو الحياة الدنيا إلى أعلى كمالاتها الإلهية حين يسمو الإنسان نفسه فيمتلىء حيوية وقوة وحضارة.

كان لغياب المنهج الذي فهم به القرآن أثره في إضفاء معانٍ عكسية على موقف الإنسان إزاء فعله الذاتي، وعلى موقفه من الحياة الدنيا فسادت النزعة الأخروية على نحو سلبي كما سادت نزعات التعجيز والتجهيل والتواكل فأصبحت الدنيا غير مطلوبة لذاتها في وقت خلقها الله بالحق: (وما خلقنا السّماوات والأرض وما بينهما لاعبين. ما خلقناهما إلا بالحقّ ولكنّ أكثرهم لا يعلمون) الدخان: ٣٨ – ٣٩، وكذلك: (وعد الله لا يخلف الله وعده ولكنّ أكثر النّاس لا يعلمون. يعلمون ظاهراً من الحياة الدّنيا وهم عن الآخرة هم غافلون) الروم: ٦ – ٧، وكذلك: (لو أردنا أن نتّخذ لهوا لاتّخذناه من لدنّا إن كنّا فاعلين) الأنبياء ١٧.

وقد تكاملت هذه المعاني بالفرضيات العكسية التي ساقها الله في الأصل نقداً وتحليلاً لأوضاع الحضارات المادية الوضعية التي تعلم ظاهراً من الحياة الدنيا ولا تنفذ إلى أبعادها الإلهية الكونية... تكاملت وارتدّت على الإنسان المسْلم الذي علَمه الله بالقرآن ما هو أعمق من ظاهر الحياة الدنيا ولم يكن يعنيه قط... غير أن المفسرين.. رحمهم الله... حشدوا هذه الآيات واستقطعوها من سياقها وارتدوا بسيف الله على المؤمنين به، فأنفذوه فيهم من الظهر إلى الصدر. وكانت النتائج هي هذه النزعة الأخروية السلبية التي لا تقوم على أساس من الفهم المنهجي لدلالات الايمان بالغيب في الحياة الراهنة، فتحولوا بالمفهوم الأخروي إلى مفهوم (إرجائي) يقلص من هيمنة الله الآنية المطلقة في الدنيا ويعيدها إليه

كاملة في الآخرة. ومن هنا أصبحت العبادات اليومية التي هي وسيلة ترقي راهنة واتصال دائم بالله... أصبحت مجرد حسابات متراكمة محوّلة إلى بنك أخروي في وقت يشدد فيه الله على أثر هذه العبادات دنيوياً: (أم حسب الّذين اجترحوا السّيّئات أن نجعلهم كالّذين آمنوا وعملوا الصّالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون) الجاثية: ٢١.

فالعبادات شأن دنيوي كما هي شأن أخروي، وآنيّة الهيمنة الإلهية بالتسخير والرحمة هي شأن دنيوي كما هي شأن أخروي، بل إن الدنيا والآخرة هما امتداد زماني واحد حيث أن (الرجعى) إلى الله — كما أرادها الله في أول سور التنزيل - حقيقة دنيوية كما هي أخروية.

من هنا يبتدئ الطريق لإعادة الاندماج بالوعي بين المؤمن والكونية، يغزوها بكل أحاسيسه وحدسه... يتفاعل معها بكل كوامن الحيوية والإبداع لينتهي إلى الدمج بين غيبية التعلّق بالله ووضعية الحضارات، دمجاً روحيّاً سامياً. ونقول وقتها لله قد أمَرْتَنا بالقراءة فقرأنا وقرأنا فأصبحنا قرآنا حيّاً لا انفصام في نفوسنا ولا عجز في تكويننا ولا اتكالية في سلوكنا... أحراراً بك في الكون... نندمج بآيات تسخيرك ونستشف رحمتك ونمضي لما خلقتنا له ويسّرته لنا عبر منهجية السلام والوحدة الكونية.

هذه الحيوية الحضارية التي يُنتظر أن تقود العالم كله في المرحلة القادمة لا تتأتى عن حس منغلق وحدس متبلّد بل تتأتى عن حيوية حضارية كاملة في الاتصال بالوجود والتفاعل معه. وقد جعل الله تكافؤاً بين دواعي هذا الاتصال وموجباته. فالإنسان وحدة مستخرجة من الكونية كلّها وقادرة على امتداد إليها بوسائط معقدة في تكوينه ترقى على ما عرف حتى الآن ولذلك تجدني أستخدم عبارة (جملة الوعي)..

كان للمفهوميات الدينية الخاطئة تأثيرها في تجميد هذا الاتصال بالحياة والتفاعل معها، وبالتالي شوهت الطبيعة الإنسانية إلى حدّ بعيد، فبقينا حتى دون مستوى تفاعل الإنسان الغربي الوضعي بالحياة في وقت وفرت لنا فيه منجزات الحوض الحضاري ما بين النيل والفرات إمكانيات لم يوفرها التاريخ لشعب من الشعوب... إن نظرة خاصّة بكل حضارة من تلك الحضارات توضّح لنا عمق الإنجاز في مظاهره الخاصة بها فكيف حين جمع الإسلام طاقات هذه الحضارات مجتمعة.

لا يغيب عنّا هنا الفارق المنهجي بين أساليب الإنجاز الحضاري التقليدي من صراع

وهيمنة الفراعنة والملوك الآسيويين وأسلوب الإسلام القائم على نفي تلك المنهجية. غير أن هذا لا يبرر بالحق فشلنا في إنجاز حضاري يرقى على ما فعلناه فعلاً. وحتى ما فعلناه جاء جهداً فردياً وليس جماعياً وأقل في مستواه بالمقارنة مع الطاقات التي كانت موجودة فعلاً. هذا مجال تقييم تاريخي لا تتسع له هذه الصفحات ولكننا نشير إليه فقط من زاوية الضبابية السابقة في فهم المنهج القرآني والانفتاح الإبداعي على الحياة.

الحيوية الحضارية لازمة قرآنية:

إذن يقوض المنهج القرآني هذه المعاني العكسية ويردّها إلى أصولها ومحتوياتها في وحدته العضوية. فلا مقابلة تعجيزية بين فعل الله والإنسان ولا نزعة أخروية تصادر النزعة الدنيوية (إلاّ كما تصادر الصلاة زماناً دنيويّاً ولكنها تعيده بركات على الإنسان في دنياه نفسها). ولا تجهيل في مقابل علم الله، بل حياة إنسانية حيّة بكامل آفاقها الكونية. قراءة بالله... وقراءة بالعلم ووحدة غيبية وقلمية تفجر كوامن الإبداع في الإنسان وتعيد دمجه بالوعي في الكون الذي انسلخ عنه بالخلق.

فالحيوية الحضارية الدنيوية هي لازمة قرآنية ولهذا السبب جعل الله خروج العرب إلى أرض الحضارات الوضعية التقليدية التي نثر فيها قناته من الأنبياء.. في هذه الأرض ما بين النيل والفرات جعل الله من قبل «محمد» تزاوجاً بين الغيبية (الأنبياء الأربعة والعشرون) والوضعية (الحضارات التقليدية) وأعطى الله مثالاً حياً على هذا التزاوج في مملكة «داود» ثم ابنه «سليمان». هناك بلغ الأمر قمته وارتقى التسخير إلى كامل قواه المقدرة إلهيّاً... سما «سليمان» في علاقته الحرّة مع الطبيعة ضمن المنهج الإلهي الكوني فسجدت له بالتسخير كما سجد الملائكة «لآدم» كتأكيد لوحدة السلام الكوني ونفي لأي تناقض بين مكوناته أو أي تنابذ بين عناصره ولم يشذ عن قاعدة السلام إلا مطلق فردي واحد ارتدّ إلى التفاضل الذاتي.

لم يستطع المفسرون الأوائل أن يدركوا لحكمة إلهية ترتبط بسياق العالمية الأولى — هذا التلازم بين الخروج العربي والأرض التي تزاوج فيها الغيب بالحضارات، والتي تشكّل اليوم أهم قواعد اللسان العربي.

نظروا إلى الأمر في حدود الفتح الجهادي ولم يعلموا أن الله يشير إليهم — وقد أورثهم هذه الأرض — إلى ضرورة إكمال السياق التاريخي التفاعلي بين مهمة أولئك

الأنبياء ومنهجية تلك الحضارات الوضعية. بل إن القيادات العربية لَهَتْ عن هذه المهمّة وانصرفت إلى مشاحناتها الذاتية صراعاً حول الخلافة بغير الحق في الأرض وعاشت مسلسلاً دموياً لا زالت آثاره باقية حتى اليوم.

إذن فنحن نبتدئ دخولنا مرحلة التحوّل إلى العالمية الإسلامية الثانية من حيث انتهت العالمية الأولى.. وننطلق من حيث تدهورت مرتكزين إلى أسسها الكيانية التي أورثها الله لها، في هذا الموقع الجغرافي – السياسي الذي يحتويه اللسان العربي وبامتداداته العالمية.

– ٢ – [الخصائص الحضارية لموقع الوسط من العالم].

مقدمة العالمية الثانية تبدأ بإبراز المنهج القرآني ودفع الإنسان المسْلم للتخلّص من الآثار السلبية للمعاني العكسية الواردة إليه من المرحلة السابقة والتي كانت سبب تدهورها المباشر. فالأرضية الحضارية التي نستند إليها هي أرضية قرآنية صلبة تقف بشموخ في وجه مظاهر الضعف والانحلال. تعاد النزعة الأخروية إلى حجمها الحقيقي في تكويننا النفسي وتردّ إلى الدنيا حقائقها الذاتية المتعلقة بتجربتها.

إن أوروبا بالرغم من منهجيتها الصراعية وتدميرها لذاتها، عدة مرات في التاريخ، قد استطاعت في سبعة قرون أن تقدم للبشرية آيات من روائع الفن والجماليات والحضارة. حتى أن اليابان تفكر اليوم في التخلص من بعض فوائضها المالية برصد ٣٠ مليون دولار كدفعة أولى لشراء الروائع الأوروبية العالمية. هناك تصدح في ساحات (فيينا) كل مساء روائع الموسيقى التي أصبحت عالمية، وفي زواياها تنتصب تماثيل العباقرة من أبنائها الذين استلهموا معنى النغمة في الحياة.

وتتجمل متاحف إيطاليا واللوفر بتلك اللوحات والرسومات والنحوتات التي تشد أوتار النفس وتصور عليها أحاسيسها. وكم هي خالدة مسرحيات ابن العصر الفكتوري «شكسبير» الذي تعيش لندن أمسياتها معه، وكم هو رائع «تولستوي» في كل ما كتب. روائيون ينفذون لأعماق الواقع وتضاعيف النفس البشرية، ويمتزج العلم بالحياة فيحلّق بالإنسان في البحر والبر والجو. من عالم الدقائق الحيوانية وعالم الحيتان الضخمة، حتى ثقافات الأطفال تجاوزت لديهم الأسطورة الخرافية إلى الخيال العلمي.

ليست هذه الروائع سوى مظاهر ودلالات على تفاعل عميق مع الحياة يسري في كل أوصال المجتمع ويمنحه قدرة الاتصال الجمعي بالوجود... يستشف منه مبادئ صياغته

بجملة الوعي بما فيه الحس والحدس ويحوله إلى إنجاز في شتى المجالات... فنّاً وأدباً ولغةً وشعراً وصناعة وطائرة وباخرة وغواصة. فتفاعل الإنسان بالحياة لا يتجزأ صدوراً وووروداً. اندماج مستمرّ واستوحاء دائم لنظمها وإيقاعها وتوليد لمعاني هذا النظم والإيقاع وتجسيده تجربة حضارية في الوجود.

قد أضاعت الآن أوروبا إبداعاتها في عصرها الكلاسيكي ليس بسبب تطورها إلى عصر لم يعد يمجّد الطبيعة ويتّصل بها اتصالاً مباشراً، ولا بسبب تقدمها الثوري التكنولوجي، ولكن بسبب طبيعة تطورها ومنهجية تطورها ضمن فلسفة الصراع. فالفارق النفسي كبير جداً بين استلهام جماليات الطبيعة والكون وترقية الإحساس الوجداني بمبادئها وصياغتها وبين الانغلاق العقلي الحسّي في دائرة ما تعطيه مبادئ الطبيعة للإنجاز العلمي البحت... حالة أوروبا تماثل حالة إنسان جمع نوراً من الطبيعة ثم حبسه في أنبوبة داخل مختبر وأغلق على نفسه تفصيلاً وتشريحاً دون أن يعود مرة أُخرى إلى مساقط النور... تحولت تلك العلاقة التاريخية مع جماليات الكون إلى مبادئ علمية مجرّدة يتحرك بها الإنسان الأوروبي ضمن منهجية الصراع. واستمر الأوروبي على هذا المنوال منذ نهاية الثورة الصناعية وإلى أتون الثورة التكنولوجية المعاصرة... بل يمكن القول إن دراسة دقيقة حول نضوب الإنتاج الجمالي الطبيعي في السياق الراهن للثورة العلمية التكنولوجية يمكن أن يقودنا إلى فهم تحليلي لطبيعة الصراع الذي لازم تطور الشخصية الأوروبية.

لست أدافع هنا عن الرومانسية الطبيعية أو تلك الأحلام التي كانت تثيرها وتداعبها نسمات الفجر. ولا أمضي بعيداً عن «نيكولاي برديائيف» في تأملاته الطبيعية عبر ثورة الوجدان. المسألة بالنسبة لي خلاف ذلك تماماً إذ إني أركز هنا فقط على أثر المنهج الذي يتخذه الإنسان في حياته على علاقته بمسرح الوجود... فانفتاح الإنسان بجملة الوعي على الوجود الطبيعي هو الذي يولّد لديه الإدراك بمبادئ الصياغة والإحساس بها، فينطلق معها لبناء الحضارة ويصعد إلى مرحلة التجريد.

هنا بالتحديد يتّضح أثر المنهج في تكييف علاقة الإنسان بهذه المبادئ الجمالية، فأمّا إنه يتّجه بها نحو ثورة الانقسام على الذات -- فلسفة الصراع – فينتهي إلى الاحتباس ولا يعود قادراً على الإبداع إلا ضمن المبادئ التجريدية فقط كما هو حال الثورة التكنولوجية

اليوم. وأما أن يتّجه بها – وهذا هو بديلنا القرآني – إلى الوحدة مع الذات – فلسفة السلام – فينتهي إلى رؤية طبيعية لمبادئ الطبيعة بعد تجريدها وليس إلى رؤية صناعية أو تكنولوجية مجرّدة.

إن أوروبا قد وظّفت مبادئ الجماليات التي فتحت أمامها طريق الحضارة إلى ما يناقض القيم الجمالية كلها – قيم الاستواء والتجانس والتنوع في إطار الوحدة – وتحوّلت بها كقيم مجرّدة إلى مصادرة الوحدة بالتنوع والقضاء على التجانس بالتنافر، ويتجسّد ذلك بوضوح في فن الديكور الذي لم يعد يبرز العمق كما هو حال الطبيعة بل السطح فقط ولا يعطينا الإحساس بالاستمرار كما هو حال الطبيعة بل بالإنقطاع.

إن كل التصاميم اليوم تتجه إلى وضع توازن فني بين النقائض في شكل الكونتراست... هنا لا تتغلب الوحدة لتفرض التجانس ولا يتغلب التناقض ليفرض التنافر وإنما توازن بين الاتجاهين في إطار جمالي سطحي. وهذه السطحية هي بداية النهاية الحضارية للإنسان الأوروبي، إذ لن يكون استمراره بعد ذلك إلا استمراراً كمياً وسطحياً تمضي به إلى حتفه بنفسية ممزقة التركيب ومتناقضة مع ذاتها الفردية وذاتها الاجتماعية وإطارها الكوني.

كان البدء بالجماليات وتجسدها والإبداع بها وفيها هو المقدمة اللازمة للحضارة البشرية. هكذا جاء مدخل الحضارة المصرية القديمة وأيضاً الحضارة الكلدانية ثم تفاعلت بهما واستمرت عنهما الحضارة اليونانية... كل تلك البدايات حملت إنجازات هندسية واضحة المعالم والانعكاسات ومبادئ الهندسة هي أُولى المبادئ الجمالية الكونية لأنها دلالات الصياغة والتكوين منها يصدر الاستواء والزوايا والتربيع فهي تأملات الأشكال وتقديرها.

الزمان الفنّي المبدع المرتبط بتحرك كامل لقوى الإبداع:

قد انتهت الحضارة الأوروبية إلى علاقة استهلاكية مع الطبيعة وتقلّصت جمالية الزمان المبدع في الموسيقى وفي الرسم فحلّت المقطوعات القصيرة السريعة الإيقاع التي تختلس الوقت وتبتره، واللوحات السريعة التي سطعت بديلاً عن الزمان الكامل للإبداع وذلك لمسايرة عامل الإنتاج والاستهلاك.

كان الكلداني يتطلع إلى جماليات السماء دوماً فورث عنه «طاليس» اليوناني علم

الفلك واستطاع أن يتنبأ بموجب المعطيات الفلكية لا بجني محصول غني من الزيتون فحسب وإنما بكسوف الشمس عام ٥٨٥ قبل الميلاد وهو كسوف شاهده كل أبناء «ميليتوس» و«جزيرة كيوس». أمّا «فيثاغورس» الذي عاش قبل «طاليس» بمائة عام (٥٦٩ — ٤٧٠) قبل الميلاد فقد كان ابناً باراً لعلوم الجماليات المصرية التي أبدعت الأهرامات وضبطت قنوات التوزيع، وقد بلغ من تفوقه في الهندسة أن معاصريه قد اعتبروه نبيّاً، وذلك بالرغم من أن بعضهم «كهرقليط» قد وصفه بأنه (معرفة كبيرة بدون عقل).

كل تلك الحضارات التاريخية التي لا يمكن القول بأنها بائدة قد منحت عالم اليوم مقدماته العلمية، بعد أن انفتحت هي على قيم الكون الجمالية واستمرت بمبادئه الهندسية. إن أحد مؤسسي ميكانيك الكم الحديث وهو «إيروين شريدنجر» قد أشار يوماً إلى أن أول فيزيائيي الكم لم يكن «ماكس بلانك» بل «ديموقريطس» من «أبديرا»، إذن ليس ثمة حضارات (سادت ثم بادت) بل أساس جمالي تتولد عنه مبادئ صياغة هندسية تنجز أعظم الآثار ثم تفرغ حمولتها في تواصل تاريخي إلى غيرها.

وهكذا تفاعلت قوى الحضارات في ذلك الحوض التاريخي ببعضها حتى أن رواية ما تقول بأن «ديموقريطس» نفسه قد طوّر العلم الفيزيائي بعد تبصره في بدايات أخذها عن المجوس الكلدانيين الذين أهداهم الملك الفارسي «كسيركس» إلى والده.

وبقدر ما نتحسر اليوم على إتلاف المغول لمكتبات بغداد الثرية في عام ١٢٥٨ فإننا لا نقلّ حسرة عن إحراق الكنيسة المسيحية الأُولى في القرن الخامس لمكتبة الإسكندرية — بلفائفها السبعين ألف من ورق البردي — والتي جمعت منذ القرنين الثاني والثالث قبل الميلاد روائع العلوم المصرية والهيلينية معاً، لعل الكنيسة قد شعرت بخطر المحتوى الفلسفي ففعلت ما فعلت، غير أن ما لا يسعنا تبريره هو أن تنسب الروايات الصليبية المتأخرة إحراق تلك المكتبة إلى حاكم عربي في القرن السابع ولم يفعل هذا المظلوم سوى أنه قد أزال مخلّفات المكان التي بقيت قرنين دون تطهير.

على العموم كان ذلك المدخل الجمالي هو بداية كل الحضارات التقليدية في تفاعلها بالوجود وللتفاعل مع الوجود. فالجماليات مقدمة لازمة للإنشاء الحضاري وقاعدة انطلاق طبيعية له. إنها تحقيق كبير ينمّي النزعة التوليدية التي تدفع بالنفس إلى كمالات العطاء الحضاري.

البدايات الجمالية هي المقدّمة الحضارية لكل الشعوب وهي ما يبقى بعد التواصل... وعبرها يتطور الإنسان من معاني الصياغة الكونية إلى الهندسة والتجريد... فلا يمكن بناء الحضارة إلا عبر هذا التفاعل... بين خصائص المكان وجملة الإنسان الواعية حسّاً وإحساساً... ويبقى على الإنسان أن ينمو ويتطور حضارياً بضغط حاجاته العملية من ناحية وبتواصل إبداعه التفاعلي من ناحية أخرى... فكيف حدّدت العالمية الأولى موقف الإسلام من الإبداع الجمالي؟

القرآن والإبداع الجمالي:

ذكرنا في إيجاز سابق أن الخصائص التكوينية للّغة العربية كانت هي إطار الإبداع القرآني. قد تمثّل العربي مقدّمته الجمالية للحضارة في اللغة أي البناء اللساني. وقد تجسدت قمة إبداعهم في اللوحات الشعرية بالذات.

لم يعرف العرب فن النحت والرسم. أمّا الموسيقى فقد كانت بدائية جدّاً ويرجع ذلك لتفريغهم أقصى ملكاتهم الإبداعية في اللغة بمعناها اللساني وليس بمعناها القاموسي، وكما ذكرنا كانت القصائد بتعابيرها الجمالية الفياضة المستندة إلى قوائم من النقش اللغوي المتفرّد هي هياكلهم من بين هياكل الشعوب الضخمة...

كانت اللغة تتضمّن منطقها الفلسفي الذي عرف فيما بعد (بالنحو) والنحو في اللسان العربي ذو معنى فلسفي لا تركيبي كمماثلاته في سائر اللغات الأخرى. ويجسّد النحو العربي مبادئ المنطق الفعلي العربي المستمد من تفاعل الإنسان العربي مع وجوده الطبيعي، فلكل فعل (فاعل) ولكل موضع (صفة) ولكل موقف (حال) وهناك (التشبيه) و(المجاز) و(البدل) وهذه كلها تسمى خطأ (قواعد) تركيبية لغوية وهي في الحقيقة ليست سوى (مبادئ منطقية) للإنشاء الحضاري العربي (اللساني). وهي بهذا الوضع تعكس الكيفية التي استلهم بها العربي جماليات التكوين الطبيعي في مجاله الذي يعيشه وضمن مميزات تجربته الوجودية الذاتية.

كانت (البلاغة) وهي من الوصول بالأمر إلى أقصى حالاته الإبداعية هي قمة الحضارة العربية اللسانية. وتتمثل البلاغة أي (القمة) فيها بلغة الشعراء، ولا يعرف العربي قمة إبداعية خارج اللغة فليس ثمة قمة يقصد إلى بلوغها خارج اللغة، وبهذا تصبح البلاغة من اللغة ويشتق اسمها منها (لغة – بلغ – بلاغة) والبلاغة تعادل القمة وهي (القصد) دائماً

في كل إبداع ولذلك سميت القصيد من قصد الإبداع.

هذه الوحدة اللسانية العربية بمبادئها المنطقية كانت هي هيكل الصحراء المشيّد ثابتاً وشامخاً فوق الرمال المتحركة، فلم يعمد العربي وقد بلغ قمة القصد في القصيد البليغ أن يتجه بطاقته الإبداعية إلى مجال آخر. وبقي الشعراء هم سادة الموقف الحضاري. أم المجالات الأخرى فقد بقيت في زاوية ضيقة حتى أن نحوتات آلهتهم قد جاءت في غاية المسخ. بل ولأنها بكماء فلم تكن تنال تقديرهم بما يكفي شأن الشعوب الأخرى في علاقاتها مع أصنامها... ويمكن للباحثين الرجوع بسهولة إلى بحث موضوع تحت عنوان «الأصنام في الشعر الجاهلي» وسيجدون أن العربي لم يتغنَّ بها ولم يعشقها كعشق «بجماليون» لما أبدع أو كمحاولة «مايكل أنجلو» استنطاق تمثال «موسى». كانت الأصنام رمزاً لذواتهم القبلية المطلقة ولم تكن مطلقاً قائماً بذاته، فحين تحول المطلق الفردي القبلي سرعان ما هوى الرمز وحطم بسهولة.

كانت اللوحات الشعرية العربية بحكم التركيب العقلي لمجتمع البداوة وضعية وانطباعية في إطار التوظيف الممكن لمبادئ المنطق العام فيأتي الشعر سلساً سهلاً نافذاً إلى وجدانية العربي كصدمة قوية يظل ردحاً من الزمان تحت تأثيرها... هكذا كانت قصائد «عمرو بن كلثوم» و«النابغة الذبياني» و«زهير بن أبي سلمى» و«امرئ القيس» و«عنترة العبسي» وغيرهم. لذلك لم يكن الشعر كلوحة جمالية قادراً على تحمل مباني الحكمة والتأملات العميقة التي تتطلب معادلات أكثر دقة... كان الاستهواء أكثر من التجريد البحت من المقومات اللازمة لإنشاء اللوحة الشعرية...

لهذا السبب بالذات نجد أن «محمداً» لم يكن شاعراً بل ظلَّ من بلغاء اللغة على مستوى النثر فقد كان عقله تجريدياً إلى حدّ كبير يعاني النفاذ إلى عمق الأشياء ولا يستطيع أن يقيد اندفاعه التأملي بأطر إنشائية جمالية بحتة. وكأمثلة على هذا المعنى أودّ أن أشير إلى أن استخدام الشعر للتعبير عن الدقائق الفلسفية قد أضعف من تركيبه الجمالي في بعض القصائد التي اتجهت هذا الاتجاه وفقد وظيفته في النفاذ السهل إلى الوجدان. ابن الفارض.

أممت أمامي في الحقيقة فالورى ورائي وكانت حيث وجهت قبلتي

وكلّ الجهات الست نحوي توجهت بما تمّ من نسك وحج وعمرة
لها صلواتي بالمقام أقيمها واشهد فيها أنها لي صلَّت
كلانا مصل واحد ساجد إلى حقيقته بالجمع في كل سجدة
وما كان لي صلى سواي ولم تكن صلاتي لغيري في أداء كلّ ركعة
[ديوان ابن الفارض - ص ٣٤]

يا سر سر يدق حتى يخفى على وهم كل حي
وظاهراً وباطناً تجلّى لكلّ شيء بكلّ شي
إن اعتذاري إليك جهل وعظم شكّي وفرط عي
يا جملة الكل لست غيري فما اعتذاري إذاً إلي؟
[طه عبد الباقي سرور - الحلاج - ص ٢١٥]

وظنوا بي حلولاً واتحاداً وقلبي من سوى التوحيد خالي
[طه عبد الباقي سرور - الحلاج - ص ٢١٥]

ما رحلوا يوم بانوا البزل العيسا إلا وقد حملوا فيها الطواويسا
من كل فاتكة الألحاظ مالكة تخالها فوق عرش الدرّ بلقيسا[1]
إذا تمشّت على صرح الزجاج ترى شمساً على فلك في حجر إدريسا
تحيي إذا قتلت باللحظ منطقها كأنها عندما تحمي به عيسى
توراتها لوح ساقيها سنا وأنا أتلو وأدرسها كأنني موسى
أسقفة من بنات الروم عاطلة ترى عليها من الأنوار ناموساً
[ترجمان الأشواق - محيي الدين بن عربي - ص ١٥ و ١٦]

كنت أفضل هذه المعاني نثراً وقد نثرت واستدقت وفُصِّلت ولكنها لم تكشف عن المكنون كله ومع ذلك ذهب اثنان من الثلاثة ضحية التباس مفهومي كبير حين أخذت معاني أقوالهم النثرية.

---

(١) الاسم اليمني الحقيقي هو (ماجدة) و(بلقيس) بالإغريقية تعني (المحظية).

قد قيدت عقلية الرسول إلى إعطاء المعنى كماله التعبيري فوجه إلى غير الشعر حيث أوضح فيه قدرة متناهية نجدها في أدب الحديث وفي الدعاء وفي مخاطبة البدو العظماء من قومه: (وما علّمناه الشّعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين. لينذر من كان حيّاً ويحقّ القول على الكافرين) يس: ٦٩ – ٧٠.

القرآن والإبداع والشعري:

بحكم هذه الخصائص في تركيب اللوحة الشعرية – إنشائياً وعقليّاً – فقد جاء القرآن متجاوزاً للشعر في إبداعية الإنشاء ولكنه يختلف عنه اختلافاً جذريّاً في تدقيق المعاني (وقصدها) ومحمولاتها، وقد أكّد القرآن على الفارق في الناحيتين: الإنشاء والمعنى. ثم عمد إلى وضع مقارنة حدية بين مبناه ومعناه:

(والشّعراء يتّبعهم الغاوون. ألم تر أنّهم في كلّ واد يهيمون. وأنّهم يقولون ما لا يفعلون. إلاّ الّذين آمنوا وعملوا الصّالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الّذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون) الشعراء: ٢٢٤ – ٢٢٧.

هنا يصف القرآن حالة الشعراء بالغواية والهيام وهي حالة جمالية ترسل نفسها وجدانيّاً على سجيّتها خيراً وشرّاً، وهذا ما يخالف التركيب القرآني القائم على المعاني الدقيقة المتحكّمة في اللغة وخصائصها. كما يشير القرآن إلى ما تؤدي إليه حالات الغواية والهيام من تجاوز للقدرات الواقعية في عالم الانفعال الخيالي ويقولون ما لا يفعلون. وهذا أدق تحليل للأخلاقية الشعرية في تلك المرحلة من تكوين العربي البدوي. وقد أوضح الله بذلك الحدّ التمييزي بين القرآن والشعر العربي على مستوى المبنى والمعنى.

وقد حملت هذه الآية توجيهاً دقيقاً للعربي لينظر إلى الفارق بين المعاني التي يحتويها القرآن والمعاني التي يحتويها الشعر... فالشعر حتى في أرقى حالات الحكمة هو (بناء وضعي) والقرآن (بناء إلهي منهجي) وكما لا يعجز الله الفعل البشري وينفيه بمطلق قدرته بل يعطيه طبيعته ويزكيه فإن الله لم ينفِ الإبداع الشعري ويستلبه في مقابل القرآن بل (نبّه إلى خصائصه المفارقة) ووجّه إلى تزكيته حتى لا يهيم به الشاعر في كلّ وادٍ وحتى يقول ما يفعل.

فهم المفسرون في العالمية الأولى الأمر خطأ، فكما صادروا الفعل البشري بالقهر الإلهي صادروا الشعر بالإعجاز القرآني، ولا يتجاوز الأمر في حقيقته سوى فوارق نوعية

كالفارق بين الله والإنسان. وما يفعله الله دوماً ليس هو مصادرة الإنجاز البشري بل إحكامه وتزكيته، فالإنجاز البشري هو في النهاية من خلقه: (والله خلقكم وما تعملون) الصافات: ٩٦.

لذلك يأتي استثناء التزكية والإحكام في نفس الآية من سورة الشعراء (إلاّ الّذين آمنوا وعملوا الصّالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الّذين ظلموا أيَ منقلب ينقلبون) الشعراء: ٢٢٧.

كان الرسول نفسه من المعجبين بشعر «أميّة بن أبي الصلت» الذي قال مرّة إنه (سيبعث أمة وحده) [صحيح مسلم – عن عمرو بن الشريد – ج ٧ ص ٤٨] – بل كان يسهم في تصحيح بعض المعاني الشعرية لتستوي مع روح القرآن، هكذا فعل بشطر من بيت في قصيدة «لكعب بن مالك» ارتد فيها إلى نوع من العصبية القبلية بالرجوع إلى الأصل السلالي فرده الرسول إلى الأصل الديني:

مجالدنا عن (جذمنا) كل فخمة مذربة فيها القوانس تلمع

فعدلها الرسول إلى:

مجالدنا عن (ديننا) كل فخمة مذربة فيها القوانس تلمع

[محمد- نظرة عصرية جديدة- محمد والشعر- د.جودة عبد الله مصطفى - ص١٤٧]

كان الرسول يدرك قيمة الشعر في حياة العربي فما غضب كما غضب من شاعر هو (كعب بن زهير بن أبي سُلمى) ولكنه حين أسلم كان الشاعر الوحيد الذي ألقى عليه الرسول بُردته بعد إلقائه لقصيدته المشهورة التي مطلعها:

بانت سعادُ فقلبي اليومَ متبولُ متيَم إثرها لم يُفْدَ مكبول

[سيرة ابن هشام ٥٠٣/٢]

وقد احترقت تلك البردة في خزانتها ببغداد إثر الاجتياح المغولي [كارل بروكلمان – تاريخ الشعوب الإسلامية].

وقد استمع الرسول للشعر في المسجد حين قدم إليه «عمرو بن سالم الخزاعي» وردد الشعر مع المرددين يوم الخندق [طبقات ابن سعد – ٧١/٢]. وقرب «عبد الله بن رواحة» و«حسان بن ثابت» ورخص في كل شعر جاهلي إلا قصيدتين «للأعشى» [مجمع الزوائد/ ١٢٠].

قال شراح الحديث كلاماً كثيراً حول أقوال قالها الرسول في الشعر والشعراء: «لأن يمتلىء جوفُ أحدكم قيحاً خير من أن يمتلىء شعراً» [صحيح الترمذي ٢٩٢/٨]. غير أننا نجد الحديث مختلفاً في [مجمع الزوائد] إذ تقول رواية عن جابر «لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً أو دماً خير من أن يمتلىء شعراً هجيت به». والأخير هنا فيه تحديد لنوع الشعر وفي الأول إطلاق. وروى عن «أبي سعيد الخدري» قوله إنهم كانوا يسيرون مع الرسول حين عرض لهم شاعر ينشد فقال الرسول «خذوا الشيطان»... فهل هناك تناقض؟

الأمر بسيط وسهل إذ لم يكن ذلك الشيطان هو الشاعر «حسان بن ثابت» ولا الشاعر «عبد الله بن رواحة» وإنما كان شاعراً آخر يقول فاحشاً من القول فقد روي في مجمع الزوائد قول الرسول: «الشعرُ بمنزلة الكلام، فحسنه كحسن الكلام، وقبيحه كقبيح الكلام». بهذا رفض الرسولُ من الشعر ما رفضه من الكلام ولم يكن لينهي عن الكلام لينهي عن الشعرْ.

فكما رفض النفاق في الكلام رفضه في الشعر: «سيكون قوم يأكلون بالسنتهم، كما تأكل البقرة من الأرض»، «إن الله يبغض البليغ من الرجال الذي يتخلل بلسانه كما تتخلل البقرة» «من أحدث هجاء في الإسلام فاقطعوا لسانه». ولكن حتى في هذه الحالة ليس كل هجاء ممنوع فقد قال الرسول للشاعر «كعب بن مالك» يحرّضه للردّ على المشركين: «اهجوا بالشعر إن المؤمن يجاهد بنفسه وماله، والذي نفس محمد بيده كأنك تنضحهم بالنبل».

قد أفاض الدكتور «جودة عبد الله مصطفى» في دراسته «محمد والشعر» الواردة ضمن مقالات «محمد نظرة عصرية جديدة» في الاحاطة النموذجية بموقف «محمد» من الشعر وأعتقد أن دراسته تغني بتفاصيلها عمّا أكتبُه في هذا المجال. غير أن مقصدي من تحديد هذا الموقف ليس بقصد الدراسة عينها، وإنما باعتبار الشعر مدخلاً جماليّاً في تكوين حضارة العربي، لذلك لم أكن ميّالاً منذ البدء للطريقة السطحية التي فهم بها البعض موقف الرسول من الشعر كحطّ لقيمة الجماليات كما كانت لدى العربي.

القرآن والإبداع الفني:

ومن موقف القرآن والرسول بالنسبة للشعر كلوحة حضارية عربية ذات دلالات جمالية انتقل إلى موقف القرآن والرسول تجاه سائر أنواع الجماليات الأخرى التي تجسّد

حيوية الإنسان، وتفاعله مع الحياة، والتي اعتبرها مقدمة ضرورية في بناء الإنسان الحضاري الحر المنطلق. أقصد بهذه الأنواع النحت والرسم والموسيقى وسائر الجماليات الأخرى التي رأينا تأثيرها كمقدمة لازمة للحضارات البشرية.

الصعوبة الأولى التي تصادفنا في هذا البحث أن الأنواع الجمالية التي نتحدّث عنها لم تكن إطارات مهمة للإبداع الحضاري بالنسبة للعربي، بسبب تفريغ العربي لكامل حيويته الحضارية ضمن الإبداع اللساني بمميزاته وخصائصه. وكلّنا يعلم أن طبيعة هذه الفنون (الرسم والنحت والموسيقى) تتطلب ارتباطاً وثيقاً بالمكان وبُعْداً زمانيّاً كافياً لاستلهام بناءاته الجمالية الهندسية، فلا نعرف شعباً سائحاً غادياً وارداً حقّق إبداعاً في هذا المجال الفني... حتى التماثيل التي عبدها العرب كانت ظواهر منقولة إليهم.

يقول «أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني المتوفى في ٤٤٠ هجرية/ ١٠٤٨ ميلادية» في الباب الحادي عشر في (مبدأ عبادة الأصنام وكيفية المنصوبات) في كتابه المسمى: «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة»:

..«وقد كانت اليونانية في القديم يوسّطون الأصنام بينهم وبين العلّة الأولى. ويعبدونها بأسماء الكواكب والجواهر العالية إذ لم يصِفوا العلة الأولى بشيء من الإيجاب بل بسلب الأضداد تعظيماً لها وتنزيهاً فكيف أن يقصدوها للعبادة! ولما نقلت العرب من الشام أصناماً إلى أرضهم عبدوها كذلك ليقربوهم إلى الله زلفى...».

هنا أشير أيضاً إلى دراسة قيمة كتبها «عبد المجيد وافي» بعنوان «محمد والفنون» صدرت ضمن مجموعة مقالات «محمد نظرة عصرية جديدة». وقد كفتني هذه الدراسة عناء الموضوع، على ما في المعاناة من متعة، فقد أوضح «وافي» موقف القرآن والرسول من هذه الفنون بقوله: ولم يكن لرسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم، موقف مباشر يهدف إلى إباحة شيء بعنوان الفن، أو تحريم شيء بعنوان الفن.

ونتابع عرض «وافي» للموضوع تبعاً لتصورات «النووي»:

«فمثلاً نرى النووي – من كبار فقهاء الشافعية في القرن السابع الهجري يذهب في التحريم إلى أبعد مدى فيقول: قال أصحابنا وغيرهم من العلماء: تصوير صورة الحيوان حرام شديد التحريم – وهو من الكبائر – لأنه متوعد عليه بالوعيد الشديد المذكور في الأحاديث، وسواء صنعه بما يمتهن أو بغيره فصنعته حرام بكلِّ حال. لأنّ فيه مضاهاة لخلق

الله تعالى، وسواء ما كان من ذلك في ثوب أو بساط أو درهم أو دينار أو فلس أو إناء أو حائط أو غيرها. وأمّا تصوير صورة الشجر ورجال الإبل وغير ذلك مما ليس فيه صورة الحيوان، فليس بحرام هذا حكم نفس التصوير. وأما اتخاذ ما فيه صورة الحيوان، فإن كان معلّقاً على حائط أو ثوب ملبوساً أو عمامة، أو نحو ذلك ممّا لا يعد ممتهناً، فهوحرام. وإن كان في بساط يداس أو مخدة ووسادة ونحوها مما يمتهن فليس بحرام، ولكن هل يمنع دخول ملائكة الرحمة ذلك البيت؟.. وانتهى إلى القول: ولا فرق في ذلك كله بين ما له ظل ولا ظل له. وقال النووي: هذا تلخيص مذهبنا في المسألة، وبمعناه قالت جماهير العلماء من الصحابة والتابعين، وهو مذهب «الثوري»، و«مالك» و«أبي حنيفة» وغيرهم.

ويردّ «النووي» على الذين يجوزون الصور الخالية عن الظلّ (غير المجسمة) بقوله: «وقال بعض السلف: إنّما ينهى عمّا كان له ظل ولا بأس بالصور التي ليس لها ظل – وهذا مذهب باطل – فإن الستر الذي أنكر النبي صلّى الله عليه وآله وسلم الصورة فيه، لا يشكّ أحد في أنه مذموم، وليس لصورته ظل مع باقي الأحاديث المطلقة في كل صورة».

ويواصل «النووي» مستشهداً: «وقال الزهري – من كبار التابعين ورواة الأحاديث – النهي في الصورة على العموم وكذلك استعمال ما هي فيه، ودخول البيت الذي هي فيه، سواء كانت رقماً في ثوب أو غير رقم وسواء كانت في حائط أو ثوب أو بساط ممتهن أو غير ممتهن، عملاً بظاهر الأحاديث، لا سيما حديث الخرقة الذي ذكره مسلم، وهذا مذهب قوي.

هكذا أجمعت كلّ المذاهب على تحريم الجماليات المجسّدة وغير المجسدة – ذلك على رأي النووي – غير أن هناك إجماعاً آخر مناقضاً يتناول التماثيل عامة فضلاً عن الصور والرسوم استناداً إلى الآيات القرآنية التي دلّت على أن «سليمان» كان يتّخذ التماثيل ويقتنيها: (يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات اعملوا آل داوود شكرا وقليل من عبادي الشّكور) سبأ: ١٣، واستناداً إلى الآيات الدالّة على تجسيد «عيسى» لهيئة الطير ثم بعد ذلك إحداث الإعجاز فيما مثل بالنفخ لتستوي طيراً حيّاً بإذن الله: (ورسولاً إلى بني إسرائيل أنّي قد جئتكم بآية من ربّكم أنّي أخلق لكم من الطّين كهيئة الطّير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله وأبرىء الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبّئكم بما تأكلون وما تدّخرون في بيوتكم إنّ في ذلك لآية لكم إن

كنتم مؤمنين) آل عمران: ٤٩. وقد لخّص «القرطبي» في تفسيره حجج وبراهين الطرف المجوز لصناعة هذه الجماليات المجسّدة.

والملاحظ هنا أن حجج المجوزين تعتمد على (القرآن) وفيما رواه عن «سليمان» و«عيسى». وحجج المحرمين تعتمد على أسانيد (الأحاديث) وأهمها الحديث المنسوب إلى الرسول برواية «ابن عمر» وهو حديث متّفق عليه في قوله: «الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة، يقال لهم أحيوا ما خلقتم»... وما روي مرفوعاً إلى الرسول عن ابن عباس: «من صور صورة عذّبه الله يوم القيامة حتى ينفخ فيها الروح وما هو بنافخ».

هنا نجد فارقاً كبيراً بين ما أتى به القرآن وما أسنده الرواة إلى الرسول. وكان بإمكاننا حلّ المسألة في هذه الحدود بتكذيب مسندات الأحاديث لأنها متعارضة مع نصّ قرآني، والرواة كما نعلم ليسوا أنبياء مهما تحققوا من مصادر الإسناد ولكننا نتجه إلى الأمر بشيء من التحليل.

هناك في البدء فارق كبير بين (خلق) الله و(فعل) الفنان. فالإبداع الجمالي البشري يخرج بقوة الأحاسيس الوجدانية، وعبر المعاناة إلى عالم الواقع (الظاهرة). أما الخلق الإلهي فإنه يتنزل مباشرة من عالم الأمر ولا يتدرّج عبر الأحاسيس والمعاناة: (إنا كل شيء خلقناه بقدر. وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر) القمر: ٤٩ – ٥٠، وكذلك: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) النحل: ٤٠، وكذلك: (أولم يروا أنّ الله الّذي خلق السّماوات والأرض ولم يعي بخلقهنّ بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنّه على كلّ شيء قدير) الأحقاف: ٣٣.

فالفارق الإبداعي هنا فارق نوعي والذين يتمثّلون الفنان، مضاهياً لله في خلقه، هم من نفس الفئة التي جعلت الفعل البشري مقابلاً للخلق الإلهي ثم صادرت البشري وأسندت إليه العجز.. وبمعنى أوضح إن هذه الرؤى تصدر عن مشكاة واحدة اختلطت عليها المقاييس وتداخلت المعاني.

ثم إنه لا القرآن ولا الأحاديث النبوية تسند إلى الإنسان في فعله كينونة الخلق، وإنما تستخدم هذه العبارة فقط مسنودة إلى ما يتعلّق من فعل إلى الله وحده، والكلمات المستخدمة في حالة إسناد الفعل إلى البشر تتراوح بين (يفعلون) و(يصنعون)... إلخ وليس يخلقون، لذلك لا يمكن أن يسند الرسول إلى المصورين في الخطاب الإلهي لهم فعل

(خلق) (أحيوا ما خلقتم) بل (أحيوا ما صنعتم). أمّا قول «عيسى» بلسان القرآن إني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فهي ترد في معنى آخر يفهم ضمن تركيب الآية:

(ورسولاً إلى بني إسرائيل أنّي قد جئتكم بآية من ربّكم أنّي أخلق لكم من الطِّين كهيئة الطّير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله وأبرىء الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تأكلون وما تدّخرون في بيوتكم إنّ في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين) آل عمران: ٤٩. ثم جمع عيسى كافة المعجزات لينتهي إلى القول في نهاية الآية ٤٩.

(إن في ذلك لآية) والمقدمة (أني قد جئتكم بآية) ولم تستخدم صيغة الجمع. ولهذا يصبح حكم كل المفردات هو حكم واحد أي حكم الآية التي جاء بها... والحكم في كلّ الآية (الآيات) التي جاء بها عيسى هو حكم الخلق الإلهي بما في ذلك تشكيل الطين على هيئة الطير فالتشكيل خلق إلهي كما هو النفخ كما هو إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى وكما هو التنبؤ بما يأكلون وما يدخرون.

«فعيسى» لم يدع خلقاً في حدود التشكيل المادي للطين بهيئة الطير، ولا يستطيع «عيسى» أن يدّعي ذلك منطقيّاً لأن التشكيل (وعاء) والوعاء يجب أن يأتي متلبساً بدقة متناهية بوعاء الحياة التي ستملؤه وهذا من فعل الله وحده إذ يعجز أيّ فنان أن يأتي بالشكل مطابقاً لحقيقته.

لذلك أشك في ورود حديث عذاب المصورين (أحيوا ما خلقتم) على لسان أفصح العرب نثراً وأدقّهم في المعنى. وإذا كنّا نشكّ في صدق إسناد الحديث من ناحية المبنى اللغوي فإننا نضيف إلى ذلك شكنا فيه من ناحية المعنى. أي الفارق بين (الخلق) الإلهي و(الإبداع) البشري. وقد تفاديت في هذا الكتاب إسناد كلمة خلق في أي حال من الأحوال إلى الإنسان عملاً بمنهجية القرآن، وبنيانه اللفظي، وإلا لكنت جاهلاً بالعلاقة بين الخلق الذي يصدر عن الله، والفعل الذي يصدر عن البشر، فكيف الأمر بسيّد البلغاء؟!

مع هذا يجب ألاّ تفوتنا ملاحظة هامّة أوردناها بصدد علاقة العرب بالجماليات المجسّمة، فقد ذكرت أن المجتمع العربي قد كان يفرغ كل طاقته الحضارية في الإبداع اللغوي، ولم يكن بحكم تكوينه البيئي منصرفاً إلى الجماليات المجسّمة من نحت ورسومات وغيرها، بل كان في البدء ناقلاً لها ثم إنه لم يستطع أن يصنع إلا الممسوخ المشوّه منها، وبما يتنافى مع مقاييس الجمال للوحة الصحراء الشعرية.

من هنا يمكن أن ندرك أن العرب وقد تبنّوا هذه الجماليات المجسّمة في حدود الأصنام، فقد رأى الكثيرون منهم في تحريم الرسول لعبادة الأصنام وصناعتها – بالضرورة – تحريماً لكل ما يتعلق بها أو يدانيها من الفنون المشابهة لأنها لم تكن تستعمل خارج تلك الأغراض التي حرمت لها. ولأنهم لم يكونوا في الأصل على تماسّ حيوي بذلك النوع من الجماليات، ولأنهم لم يروا فيها مظهراً جماليّاً حين صنعوها وعبدوها.

الإسرائيليون ومكامن الدس:

ولكننا نتساءل: كيف أمكن دسّ هذا الحديث بإسناد قويّ إلى الرسول وكيف تقبّله علماء السَّلَف وجزموا به؟ إن صحّة هذا الحديث لا تقلّ عن صحة الحديث المنسوب إلى الرسول حول تناول المصحف وكلاهما باطلان من الأساس لغويّاً وبلاغيّاً. لا يمكننا البحث عن مبررات خارج البيئة الروحية التي نشأ فيها الإسلام وخارج التأثير التلمودي على بعض المفسرين. فالعرب كانوا أميين أي (غير كتابيين) فالتمس بعضُهم لدى اليهود تفصيلاتٍ لما أجمله القرآن وبما يعوض لديه النقص في خلفيات التراث، وقد علمنا أن اليهود كانوا يلعبون دور المجابهة الدينية «لمحمد» بشكل مباشر من خلال الحوار معه وبشكل غير مباشر من خلال تحريك الأميين من قومه. ومثال على ذلك دفعهم بعض العرب لسؤال «محمد» عن «أهل الكهف» و«موسى» و«العبد الصالح» و«ذي القرنين»، وقد أفاد «محمد» وقتها بأنه لا يعلم من هذه الأمور شيئاً إلى أين يأتيه بها وحي من ربه.

كانت الأفكار التلمودية المضادّة للتجسيم شائعة ومنتشرة والعرب يعرفون ذلك منهم من قبل ابتعاث «محمد»، فلمّا رأوا أنّ ما كان يقوله اليهود في حقّ المجسمات قد قاله «محمد» في حقّ الأصنام سهل عليهم تقبل موضوعات التلمود بصددها ولم يميزوا بين الإطلاق والتقييد. أمّا النظرة اليهودية نفسها فإنها محرّفة إلى حدّ كبير، وقد جاءت كردّ فعل لدى سلفهم على اتخاذهم العِجل من قبل (جسداً له خوار) ولم يميّزوا بين ردّ الفعل على موقف خاطىء وبين القيمة الجمالية لهذه المجسمات كما اتخذها «سليمان» كنبي وليس كساحر، وقد نفى القرآن عنه هذه الصفة:

(واتّبعوا ما تتلوا الشّياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكنّ الشّياطين كفروا يعلّمون النّاس السّحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلّمان من أحد حتّى يقولا إنّما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلّمون منهما ما يفرّقون به بين المرء وزوجه وما هم

بضارّين به من أحد إلاّ بإذن الله ويتعلّمون ما يضرّهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون) البقرة: ١٠٢.

ويُفَصّل القرآن في نفس الآية تأثر العرب في بداياتهم الدينية باليهود في قولهم — الذي أخذوه عنهم — للرسول (راعنا) ظناً من العرب أنها كلمة خير وهي غير ذلك: (يا أيّها الّذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب أليم. ما يودّ الّذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزّل عليكم من خير من ربّكم والله يختصّ برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم) البقرة: ١٠٤ — ١٠٥.

وكذلك: (من الّذين هادوا يحرّفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليّاً بألسنتهم وطعنا في الدّين ولو أنّهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم وأقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون إلاّ قليلاً) النساء: ٤٦.

فالتأثّر باليهود كان ناشطاً مع بداية الدولة وفي مجتمع المدينة بالذات باعتبارهم أهل كتاب سابقين. وقد انعكست اتجاهاتهم — تبعاً لذلك — في كثير من شؤون الفكر الديني بما في ذلك ادعاؤهم العلم بمكنونات الحروف التي تأتي كفواتح لبعض الآيات. وواضح أن الله في مثل الآية الخاصة «بسليمان» والتي أعقبها بالتحذير من الأخذ بأقوال اليهود في الآية التي تلتها كان يحذرنا من الاستهواء بهم، ويكشف لنا عن نواياهم التضليلية في الدسّ علينا. [انظرنا وليس راعنا — وبأعيننا وليس برعايتنا — راجع ضوابط الاستخدام المنهجي النبوي للغة — الكتاب الأول — المداخل التأسيسية].

ويحقّ «للنووي» وغيره أن يبلغ هذا المستوى من التشدّد بحكم المتعلّقات الفكرية للبيئة التاريخية التي كان يعيشها في القرن السابع حين كان التخوّف قائماً من تأثيرات الأفكار المجوسية والتجسيدية وغيرها في الدولة وبعد أن تسرّبت إلى صميم الفلسفة الإسلامية بعض باطنياتها، ولكن التخوف شيء والاستدلال بنصّ ضعيف شيء آخر.

ما كنّا لنورد كلّ هذه التفاصيل حول علاقة القرآن بالمقدمات الجمالية في التاريخ الحضاري لولا أن العالمية الأولى قد أورثتنا مواقف لا بد من إعادة تحقيقها وتقييمها ليس لأني من هواة هذه الجماليات فقط ولكن لأنها مقدمة لازمة لتفجير كوامن الإبداع الحضاري ولترسيخ مبادئ الصياغة الكونية في أعماق النفوس لتنطلق بها فيما بعد.

لهذا يمكن القول إن العالمية الإسلامية الثانية تملك حرّيّة مطلقة في دمج إنسانها

بكامل قوى وعيه في البيئة الكونية دون أن تخشى عليه السجود لصنم أو التعامل مع وثن، بل يجب أن تُغرس الالتفاتة الجادة لهذه الجماليات في تنشئة أطفالنا منذ الصغر... بل إن فطرتهم نفسها تندفع في هذا الاتجاه وكم يأتون بتشكيلات رائعة يستلهمون فيها مبادئ الطبيعة الأولية حين يهيئون تلك الأجسام من رمال الشاطىء أو من الأوراق.

إن كل انتقاص من هذه الطبيعة هو حدّ من حيويتها وتشويه لسموها الروحي. ولعلي لستُ مبالغاً هنا إذا قلتُ إنه لم يكن ليظهر إنسان واحد من مبدعي العالمية الأولى لو لم يكن من ورائه رصيد من التعلق بهذه الجماليات والتفاعل بها... منهم من ارتقى بملكاته الذاتية إلى معارج التصوف الحقيقي (غير المشعوذ) فكرّس خلفياته الجمالية في أنشودة إلهيّة اتخذت من الوجود كلّه مسرحاً لترانيمها. بل إن كلّ علمائنا في الفلك والطب وسائر العلوم قد تميزوا بهذه الخلفيات الجمالية في تكوينهم ولولاها لما كانوا سوى نفسيات مشوّهة. أمّا أولئك الذين جاءوا إلى الدّين بجبين قاتم وروح لا علاقة لها بالجمال فقد أعادوا تركيب الدّين على نفسياتهم فما أبقوا فيه غير تحليلات منقبضة وشروحات قاتمة.

هذه اللازمة الحضارية لها أهمية كبرى لذلك طوفتُ حولها كثيراً بما يوضح منهج القرآن إزاءها... وقد اتضح لنا نفس الأمر في الموقف من النزعة الأخروية التي أخذت شكلاً إرجائياً في تفكير الكثير من السلف مما أضعف التركيز على الدنيا بصفتها داراً للعبور فقط. كما وأوضحنا القيمة الفعلية للعمل الإبداعي البشري وعلاقته بالخلق الإلهي بما يعطي هذا الفعل حقيقته الحضارية الكونية في إطار المنهج الإلهي.

إن هذه الانحرافات الثلاثة: ١- الحد من التفاعل بالجماليات. ٢- عبورية الدنيا. ٣- تعجيز الفعل البشري، قد أورثتنا في إطار العالمية الأولى فكراً مجدباً وجعلت من الدين عقيدة موت تتلبس الحياة وتقيد من حيوية الإنسان... قد أفرغوا التجربة من كل معانيها الوجودية فاستوت ضيقة من بين جدران الحلال والحرام. أما المنهج القرآني فإنه يعود ليكشف بالتحليل هذه الانحرافات المفهومية ويعيد للتجربة الإنسانية حقيقتها الدنيوية وحيويتها الحضارية وقيمها الجمالية في ظل عناية إلهية تستوي على التسخير والرحمة.

يوضح المنهج القرآني أن الحياة الدنيا مطلوبة لذاتها ضمن منهج الحق الذي خلقت به السموات والأرض وما بينهما وضمن اتجاهات السلام الكوني. وأن الفعل البشري في تعلقه بالله وفي تعلّقه بالعلم – عبر الجمع بين القراءتين – هو فعل ليس قادراً على الإنجاز

الحضاري المتقدم فحسب بل هو فعل يدفع به الله إلى الأمام لأنه يستوي بوعيه على قاعدة فعل إلهي خلاّق. فماذا بقي بعد ذلك سوى أن يطلق الإنسان لكامل حيويته فرص التفاعل والإبداع التي تعطيها له فطرته منذ الطفولة ويعطيها له تكوينه في مقابل التكوين الكوني الذي نشأ في خصائصه، واستقلّ عنها بالخلق ثم يعود ليندمج فيها بالوعي.

إن الدّين هو احتواء لهذه الحيوية البشرية المبدعة ضمن شمولية القرآن المنهجية ليعطيها آفاقها الكونية ويدفعها إلى الأمام. فالدين هو ترقية للكمالات الإنسانية الفطرية وتزكية لها وإحكام لها، وليس حدّاً لها أو انتقاصاً... لهذا بعث الرسول ليعلمنا الكتاب والحكمة وليزكينا، ولهذا أكمل الله لنا ديننا وأتمم علينا نعمته ورضي لنا الإسلام ديناً... إسلام السلام ومنهج الحياة الكونية في وحدتها بعيداً عن فلسفة الصراع.

إن مرحلة كاملة من تاريخنا قد انتقصت من انطلاقة الحياة بالدين ولكنها كانت قد جمّدت أوصال الدّين أولاً، وتأتي العالمية الثانية لتنطلق بالدين كمنهجية كاملة الأبعاد، لا تحتلّ فيها مجادلات التشريع والفقه إلا موضعها الحقيقي في حياة المجتمع كجزء من تجربة وجودية شاملة وفي إطار كوني. هذا الإطار الكوني الذي لم تأتِ حياتُنا بداية له ولكنها تمخّضت عنه وطلبها الكون بحيث أصبحت كل ظواهره ذات معانٍ إنسانية. وحياتنا تستمر في هذه الكونية عبر مبادلات الحياة والموت والحياة... ممتدّة عبر الزمان اللانهائي والمكان المتغير.

كنّا أمواتاً في رَحِم هذا التكوين، ثم انسلخنا عنه أطواراً كما يبتدئ النبات بالحياة، ثم نتلاشى في رحم هذا التكوين من جديد، ثم ننسلخ من جديد بالحياة الكاملة التي لا تعرف الموت...

ملحق الفصل الثالث

هل ولد الإنسان في الخطيئة؟

تستمد معظم التصورات اللاهوتية مفهومها حول الإنسان من أنه (قد ولد في الخطيئة) إشارة إلى (الزلة) الآدمية الأولى، وبالتالي يكثر الحديث عن (غرائز) الإنسان وحواسه التي يجب تطويقها بأعنف التشريعات، وقد استهدفوا في ذلك كافة الجوانب الجمالية إلى درجة (تحريمها) وغالى بعضهم في الجوانب الجنسية إلى درجة (الرهبنة) والمغالاة في التصوف. ويتداعى هذا المنطق إلى القول أن الإنسان لا يمكن أن يحرر ذاته إلاّ بوسيط روحي خارجي (يفديه) أو يصلب نيابة عنه ليخلصه من خطاياه.

ثمة فارق خطير وكبير بين نظرة القرآن للإنسان ومجمل هذه التصورات اللاهوتية التي هي الأصل في (كبت) النزوع الإنساني اللامحدود وتطلعاته الإبداعية والجمالية، فالخطيئة الآدمية في القرآن لا تعتبر خطيئة (أصيلة) مركبة في جبلة الإنسان وإنما هي (نسيان) و(ضعف عزم) وهكذا تقول الآيات:

(ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً) طه: ١١٥.

كذلك فإن الزلة الآدمية هي (هبوط) من مقام الروح المتعالي إلى مقام النفس والحواس، أي هبوط إلى (الطبيعة البشرية) على حقيقتها. [راجع: المداخل التأسيسية – الكتاب الأول – التمييز القرآني بين الروح والنفس – وخصائص الهبوط الآدمي].

فالزلة الآدمية ليست معصية ضمن عالم النفس والحواس، ولكنها معصية ضمن عالم الروح والأمر الإلهي المطلق، أي معصية فوق عالم الإرادة وفوق عالم المشيئة، ويتضح ذلك بالترابط المنهجي في هذه الآيات (ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً. وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلاّ إبليس أبى. فقلنا يا آدم إنّ هذا عدوّ لك ولزوجك فلا يخرجنّكما من الجنّة فتشقى. إنّ لك ألا تجوع فيها ولا تعرى. وأنّك لا تظمأ فيها ولا تضحى. فوسوس إليه الشّيطان قال يا آدم هل أدلّك على شجرة الخلد وملك لا يبلى. فأكلا منها فبدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنّة وعصى آدم ربّه فغوى. ثمّ اجتباه ربّه فتاب عليه وهدى) طه: ١١٥– ١٢٢.

فقد كان آدم في عالم الروح الذي أسجدت له الملائكة فيه متعالياً على النفس وعلى الطبيعة، وتعاليه هو جنته، حيث له ألا يجوع ولا يعرى، وله ألا يظمأ ولا يضحى، فقد كان آدم روحاً متعالياً على الطبيعة كالسيد المسيح، وكلاهما نتاج (نفخ روحي): [راجع ملحق الفصل الثالث من هذا الكتاب الثاني – جبريل وسيط بين الأزلي والمطلق]. وكلاهما – آدم والمسيح – يتعالى على الطبيعة بقوة هذا النفخ الروحي: (إنّ مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثمّ قال له كن فيكون) آل عمران: ٥٩.

وبهذه الروح المتعالية التي تماثل عند المسيح ما كان لآدم في عالم الأمر وجنته توافرت للسيد المسيح تلك القوى الخارقة – ما فوق الطبيعية - : (إذ قالت الملآئكة يا مريم إنّ الله يبشّرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدّنيا والآخرة ومن المقرّبين. ويكلّم النّاس في المهد وكهلا ومن الصّالحين. قالت ربّ أنّى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون. ويعلّمه الكتاب والحكمة والتّوراة والإنجيل. ورسولاً إلى بني إسرائيل أنّي قد جئتكم بآية من ربّكم أنّي أخلق لكم من الطّين كهيئة الطّير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله وأبرىء الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبّئكم بما تأكلون وما تدّخرون في بيوتكم إنّ في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين) آل عمران: ٤٥ – ٤٩.

ولهذا تميز السيد المسيح برفعه إلى السماء: (إذ قال الله يا عيسى إنّي متوفّيك ورافعك إليّ ومطهّرك من الّذين كفروا وجاعل الّذين اتّبعوك فوق الّذين كفروا إلى يوم القيامة ثمّ إليّ مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون) آل عمران: ٥٥ بعد أن شبه للناس أمر قتله وصلبه كما تشابه عليهم أمر مولده ونشأته.

فمن خلال طبيعة السيد المسيح يمكن أن ننفذ إلى طبيعة آدم. فالزلة التي أسندت إلى آدم هي زلة في عالم الأمر والروح المطلق، وليس خطيئة من جبلة الإنسان. ولهذا أعاد الله اجتباء آدم حين هبط إلى عالم النفس والحواس، أي عالم الطبيعة البشرية، فقربه إليه تارة أخرى: (ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى) طه: ١٢٢.

فالقرآن لا يطرح الإنسان فوق نوازع النفس والجسد، بل يدفعه للتبصر في حقيقته الكونية، وإطلاق اللامحدودية فيه وفق منهج الحق الذي خلق الله به الخلق. فلا يُشرع له كماله فوق النفس والجسد، ولا يُترك للشرائع البهيمية الوضعية التي تحد من كونيته ولا

محدوديته، وتلغي جوانب الابداع فيه.

الله لم يخلق الإنسان على صورته:

لم يخلق الله الإنسان على صورته. فذلك قول تلمودي مضل [فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكراً وأنثى خلقهم – عدد ٢٨ – سفر التكوين – الاصحاح الأول] فالله – سبحانه – ليس شيئية ولا يشبَه فليس كمثله شيء: (فاطر السَماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهو السَميع البصير) الشورى: ١١.

غير أن هذا المفهوم (التشيئي) لله، وبالتالي أنه – سبحانه – أوجد الإنسان على صورته أدى إلى بناء لاهوتي كامل ومضل للغاية – نتج عنه:

أولاً: جعل الإنسان يماثل الله – سبحانه – وبالتالي يحل فيه أو يتحد به.

ثانياً: إن تدنّي الإنسان عن (صورة) الكمال الإلهي إلى عالم الجسد والخطيئة يتطلب فداء إلهياً.

ثالثاً: أن مصدر البلاء هو (جسد) الإنسان، ومن هنا دخلت مفاهيم (النجاسة) من جهة ودخلت معها مفاهيم (قهر الحواس) وأُخذ بالتشريعات الغليظة التي تكبت كل نزوع إنساني طبيعي. وقد أفضى ذلك إلى (الرهبنة) التي يرى الله أنها قد (ابتدعت) لقهر الحواس، وربط بين الرهبنة و(المراعاة) – من راعي ورعية – والمراعاة شأن حسي يرفض الله مخاطبة الإنسان به ويستبدلها بالعناية كما أوضحنا في [الكتاب الأول – المداخل التأسيسية – ضوابط الاستخدام المنهجي النبوي للغة]، ولكن في حال الرهبنة يستخدم الله تعبير المراعاة لأن قهر الحواس مرفوض في الأصل:

(ثمَ قفّينا على آثارهم برسلنا وقفّينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الإنجيل وجعلنا في قلوب الّذين اتّبعوه رأفة ورحمة ورهبانيّة ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حقَ رعايتها فآتينا الّذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون) الحديد: ٢٧.

الفكر اليهودي مصدر المازق الحضاري:

سأطرح نموذجاً من هذا المأزق في فكر ابن ميمون: [موسى بن ميمون – دلالة الحائرين – ترجمة د. حسين آتاي – مكتبة الثقافة الدينية – ١٤ ميدان العتبة – وقد كانت

حياته في الفترة ٥٣٠ – ٦٠٣ هـ/ ١٢٠٥ – ١٢٧٨ هـ - وقد تم تحقيق الكتاب في جامعة أنقرة ١٩٧٤].

ينطلق (ابن ميمون) في كتاباته ليفصل بين مادة الإنسان وصورته، فيجعل المادة (مستقذرة) من حيث هي مادة، ويؤكد على قذارة ما يتعلق بها، ويجعل مفهوم (التقديس) متعلقاً بالصورة وما يصدر عنها بما في ذلك اللغة العبرية لأنها تخلو – من مفردات دالة على الأجهزة التناسلية – وهذا مبتدأ نهج (التكفير) المتناقض تماماً مع نهج الإسلام (التطهيري) الذي يكرم الإنسان مادة وصورة، ويعطي مفهوماً للتقديس والتفضيل بمعزل عن هذا التصور اليهودي المظلم، وسأطرح هنا نصوصاً للدلالة على الكيفية التي تترابط بها أفكار العقيدة التكفيرية وتدنيس الإنسان وكبت نزعاته.

١- المادة الإنسانية أصل نجس:

«كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما يلحقها الفساد من جهة مادتها لا غير. أما من جهة الصورة وباعتبار ذات الصورة، فلا يلحقها فساد، بل هي باقية. ألا ترى أن الصور النوعية كلها دائمة باقية، وإنما يلحق الفساد للصورة بالعرض أعني لمقارنتها المادة وطبيعة المادة وحقيقتها أنها أبداً لا تنفك من مقارنة العدم. فلذلك لا تثبت فيها صورة بل تخلع صورة وتلبس أخرى دائماً. وما أغرب قول سليمان بحكمة في تشبيهه المادة بامرأة الرجل الزانية لأنه لا توجد مادة دون صورة بوجه، فهي امرأة رجل دائماً، لا تنفك من رجل ولا توجد خالية أبداً، ومع كونها امرأة رجل فلا تبرح طالبة رجلاً آخر تستبدل به بعلها، وتخدعه وتجذبه بكل وجه إلى أن ينال منها ما كان ينال بعلها.

وهذه حال المادة، وذلك أن أيَ صورة كانت فيها فتلك الصورة تهيئها لقبول صورة أخرى، ولا تزال في الحركة لخلع هذه الصورة الحاصلة وتحصيل أخرى، وهي الحال بعينها بعد حصول الصورة الأخرى. فقد بان أن كل تلاف وفساد أو نقص، إنما هو من أجل المادة. وبيان ذلك في الإنسان مثالاً أن تشويه صورته، وخروج أعضائه عن طبيعتها. وكذلك ضعف أفعاله كلها أو بطلانها، أو اضطرابها، لا فرق بين أن يكون ذلك كله في أصل الجبلة أو طارئاً عليه إنما ذلك كله تابع لمادته الفاسدة، لا لصورته» ص ٤٨٣ [دلالة الحائرين].

إن مفهوم النجاسة – يتخذ معاني غليظة جداً في التصور اليهودي، بحيث لا يفلت

بدن الإنسان من متعلقات النجاسة منذ الإصباح وإلى العشاء، وللأسف الشديد فقد دست هذه التصورات نفسها على كثير من المفاهيم الإسلامية، ولم تكن الأصول اليهودية كتابية في مرجعيتها، علماً بأن القرآن قد نسخ التوراة، باتجاه عالمية الخطاب للبشر أجمعين وشرعة التخفيف والرحمة، غير أن التداخل بين الفقه الإسلامي وما قبله من إسقاطات فقهية للأديان السماوية قد أوجد نوعاً من الخلط واللبس في المعاني ودلالات الألفاظ، وهذا ما أوضحه في القرن السابع الهجري (سعد بن منصور بن كمّونة):

[سعد بن منصور بن كمونة - تنقيح الأبحاث للملل الثلاث - المحرر - موسى برلمان - مطبوعات جامعة كاليفورنيا - ١٩٦٧ - ص ٤٦.

s'ad b.mansur ibn kammuna's: examination of the inquiries into the three faiths. A thirteenth- century essay in comparative religion. Edited by: Moshe perlmann. University of California press berkeley and los angeles, 1967.

يقول ابن كمّونة وهو يهودي:

«إن اللفظة التي يعبر بها في اللغة العبرية عن النجاسة تستعمل لثلاثة معان: فتقال على العصيان وخلاف المأمور به من فعل أو رأي؛ وتقال على القذارات كالغائط والبول، وتقال على المعاني المتوهمة، أعني لمس كذا أو حمل كذا أو مساقفة كذا. وملامس الميت - إنما تطلق عليه هذه اللفظة بهذا المعنى الثالث. وحكمه أن لا يُداني شيئاً من أمور القدس إلا بعد التطهير برماد البقرة المذكورة على وجه التعبد. ولا يمنع من الصلاة وحمل المصحف قبل التطهير بذلك، بخلاف المتنجس بالنجاسة التي بمعنى مباشرة المستقذرات. فإن المتنجس بها ممنوع من الصلاة ومن حمل المصاحف ويكفي في التطهر منها الماء فقط. فمنشأ هذا التشكيك الجهل باختلاف معاني اللفظة المدلول بها على النجاسة في لغة العبرانيين.

وأما مسائل فقههم فليست كلها مأخوذة من النقل، بل منها ما هو مأخوذ من النص، ومنها ما هو مأخوذ من النقل، ومنها ما عرف بطريق النظر والقياس، ومقدماته مأخوذة من النص والنقل. والخلاف غير واقع في النقل الصحيح ولكنه يقع فيما كان على وجه النظر والاجتهاد. ودعوى أن نقلهم كله مأخوذ عن الثقات فهو ما لم يقل به أحد منهم، فضلاً عن جميعهم».

نقيضاً لهذا التصور اليهودي لا يشير الله - سبحانه وتعالى - إلى مادة الإنسان التكوينية بالنجاسة قط، إذ يقتصر معنى النجاسة في القرآن على حالة معنوية - نفسية هي (الشرك) ولا تمضي للبدن، وقد اوردها الله في القرآن مرة واحدة فقط: (يا أيّها الّذين آمنوا إنّما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء إنّ الله عليم حكيم) التوبة: ٢٨.

أما ما يُسقط عليه الفقهاء معنى (النجاسة) من مني وتغوط وحالات أخرى، فهو إسقاط (مجازي) - يختلف عن لغة القرآن ذات الدلالية اللفظية التي ترقى إلى درجة (المصطلح)، فالاستخدام الإلهي للغة العربية أرقى في دلالته من الاستخدام البشري لها. فلغة القرآن الإلهية منضبطة على مستوى الحرف، وهذا هو الفرق بين (اللغة) المصطلحية المنهجية الدقيقة، و(الكلام) الذي يسير وفق قواعد نحوية وبلاغية تعميمية.

يتبع ذلك أنه لا شيء (نجس) في أصل المادة التكوينية للإنسان، وأن المستقذرات الخارجة من البدن ليست (نجسة) بما في ذلك المني الذي يشكل عناصر المادة التكوينية للإنسان، فإذا فهمنا خصائص (المني) بمعنى النجاسة وبطريقة الفهم اليهودي أصبح تكوين الإنسان ومادته (نجسة) وهذا يفارق الفهم المعرفي للقرآن.

قد (أحسن) الله خلق الإنسان، أي تكوينه، وجعل في أصل مادته التكوينية وسائط السمع والأبصار والأفئدة، وجعل الجسد محلاً لنفخ الروح المتنزل من عالم الأمر، ثم جعل التوالد من (ماء مهين) أي من ماء (غليظ) كعذاب مهين، وليس لنجاسته المزعومة، فالماء المهين من متعلقات الخلق الذي أحسنه الله، فلا يكون نجساً، ثم إنه أصل مادة الإنسان: (الّذي أحسن كلّ شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين. ثمّ جعل نسله من سلالة من ماء مهين. ثمّ سوّاه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السّمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون) السجدة: ٧ - ٩.

٢- تقديس العبرية لخلوها من الألفاظ الجنسية:

ونرجع لنص ابن ميمون: «ولي أيضاً تعليل في تسمية لغتنا هذه اللغة المقدسة فلا يظن أن ذلك لغو منا أو غلط، بل ذلك حقيقة. وذلك أن هذه اللغة المقدسة لم يوضع فيها اسم بوجه لآلة النكاح، لا من الرجال ولا من النساء ولا لنفس الفعل الموجب للتناسل ولا للمني، ولا للبول ولا للغائط. هذه الأشياء كلها لم يوضع لها مثال أول بوجه في اللغة

العبرانية إلا يعبر عنها بأسماء مستعارة، وبإشارات كان القصد بذلك أن هذه الأشياء ما ينبغي ذكرها، فنجعل لها إسماً، بل هي أمور مسكوت عنها. وإذا دعت الضرورة لذلك يحتال لذكرها بكنايات من ألفاظ أخرى، كما أنه إذا دعت الضرورة لأفعالها يتستر لذلك غاية الجهد.

أما الآلة من الرجال فقالوا: عضل وهو اسم على جهة الشبه لأنهم قالوا: ورقبتك عضل من حديد، وقالوا أيضاً سفك من فعله. والآلة من الامرأة بطنها والبطن اسم المعدة. أما الرحم فهو اسم العضو من الأحشاء الذي يتكون فيه الجنين. واسم الغائط (صواه) (خرجة) مشتق من (يصا) (خرج). واسم البول مياه الأرجل واسم المني سكب البذرة. ونفس الفعل الموجب للتناسل لا اسم له أصلاً. يكنون عن ذلك يضاجع، أو يتزوج، أو يأخذ، أو يكشف العورة. هذا لا غير. ولا يغلطك يطأ وتظنه اسم الفعل. ليس كذلك لأن الموطوء اسم الجارية المعدة للنكاح فقط: قامت الملكة عن يمينك. وقوله: فيطأها على المكتوب معناه يتخذها جارية لهذا المعنى. وقد خرجنا في معظم الفصل عن غرض المقالة إلى أمور خلقية ودينية أيضاً، لكنها، وإن لم تكن كلها من غرض المقالة فنسق الكلام دعا لذلك» الصفحات ٤٨٩ — ٤٩٠.

إن ذلك لغو من ابن ميمون وليس حقيقة، فاللغة العبرية لم تقدس أصلاً وإنما قدست الأرض التي اصطفاها الله لإجراء حاكميته الإلهية المباشرة عليها، ورفع الشعب إلى مقام (التفضيل)، ليس لذاته، ولكن لتعلقه بحكم الله المباشر، وذلك خلافاً للحاكمية البشرية في إطار المنهج الإلهي القرآني والمتعلقة بالأرض (المحرمة) في مكة حيث البيت الحرام. فالتقديس درجة (أدنى) من التحريم. وخصت الأرض بالتقديس وليس اللغة، وقد شرحنا خصائص هذه العلاقات الإلهية بالأرض المقدسة ذات الخطاب الإلهي الحصري وليس للناس كافة. غير أن الفكر اليهودي — إذ لم يدرك حتى أبعاد الديانة اليهودية وخطابها الحصري — فقد مضى يتأول هذه المعاني بطريقة قاصرة.

الخصائص الحضارية لموقع الوسط من العالم:

بالرجوع إلى طبيعة (الخروج) العربي إلى الناس وإنعكسات الانتشار الأمي على خصائص الشخصية العربية — ملحق الفصل الثاني — الجزء الرابع من هذا الكتاب — فقرة رقم ١] وكذلك: [الخروج ومفهوم الدار — العروبة في ملحق الفصل الأول من الجزء الرابع

من هذا الكتاب الثاني – رقم ١] وكذلك [حول الحضارة البابلية الأولى – الكتاب الأول – المداخل التأسيسية – مسألة نوح].

سنجد أن العربي من بعد الخروج قد تمركز في منطقة الوسط من العالم القديم الذي شهد نشوء الحضارات ذات الأصول البابلية القديمة حيث اتحدت باللسان العربي واستظلت بالإسلام. فالاستواء من بعد الخروج قد تموضع في حوض الحضارات.

الفصل الرابع

(المنهج والعالمية الثانية)

المنهج القرآني ذو دلالات عميقة في فهم التكوين والحركة وصيغة الحياة الكونية برمّتها في علاقتها بالله، أي بالمصدر الأزلي لكل شيء. من هذه الناحية يعتبر القرآن الدالّ بمنهجيته على الزاوية الإلهية في النظر إلى الأمور إطاراً يسمو في نقده وتحليله لموضوعات الحياة الكونية على كل نظرة بشرية مهما بلغت هذه النظرة من السمو والحكمة. هو منهج الحكمة الدقيقة التي ترقى على حكمة الأنبياء ومنهج النقد والتمحيص الإلهي للأمور بما يتجاوز كلّ إمكانيات الوعي البشري في النقد والتمحيص.

والارتباط بالمنهج القرآني يعطي تبعاً لذلك قدرة على استمداد النقد السامي واستلهام المعاني الدقيقة في تكوين الأشياء وتقديرها واتجاهها وفي تجارب الأنبياء أنفسهم لا بالنقد المجرح والتفضيل الاعتباطي ولكن في الفهم الداخلي للأبعاد الوجودية الكامنة في كلّ تجربة والمميزة لخصائصها... وكما هو حال المنهج الإلهي في النظر إلى التجارب النبوية كذلك حاله في النظر إلى مركبات التاريخ وخصائص المجتمع وداخلية الإنسان.

المنهج القرآني بديل النبوّات:

بهذا يصبح المنهج الإلهي بديلاً عن ابتعاث الأنبياء ودلالة على أن البشرية قد وصلت إلى محمد -- خاتم الأنبياء وفاتح عهد العالمية -- وهي على حدّ من القدرة تمكّنها من النظر إلى الأمور طبقاً للإرادة الإلهية ومن الزاوية الإلهية. فليس إعجاز القرآن في المبنى اللساني ولكنه في المعنى المنهجي... وإن كان المبنى اللفظي هو حجّته على أهل البيان فإن المعنى المنهجي هو حجّته الآن على أهل الحضارات العلمية ضمن أرقى أشكالها الوضعية العالمية.

منهجية القرآن بهذا المعنى الإلهي تظل محتوى للوعي الكوني أكبر من موروث النبوات، بل هو الحكمة المهيمنة على حكمة الأنبياء والوعي الذي يتجاوزهم زماناً ومكاناً

كما يتجاوز كل زمان ومكان. لذلك فإنه من خصائص اختتام النبوة «بمحمد» أن الله قد اختاره ليحمل إلى البشرية هذا المنهج الكامل ليصبح بديلاً لها بالوعي عن النبوات وليستمر معها عبر الزمان والمكان. وقد اختار الله التجربة المحمدية من بين كل التجارب لتأتي خلواً من المعجزات المباشرة كدلالة على أقصى حالات النضج البشري في توجهها إلى الله بشكل ترى معه فعل الله متجلياً في الزمان والمكان ومحيطاً بالواقع كلّه بكيفية عميقة يوضحها المنهج نفسه كما عرضنا في تجربة التحويل العربي القرآنية.

قد منحنا الله «بمحمد» منهجاً يرقى على كل المناهج ونوراً نافذاً إلى كل التفاصيل وساطعاً في كل الأرجاء... محيط بكل التجارب ويتجاوزها في نفس الوقت بالنقد والتحليل ويحرك قوى استبصار دافعة وعميقة. بهذا المنهج نهيمن على أنفسنا وعلى تجربتنا وعلى الآخرين... وبه ندرك أبعاد الماضي والحاضر والمستقبل.

إذن لسنا في حاجة كبني إسرائيل إلى نبوات تسترسل وتتجدّد (ولقد آتينا موسى الكتاب وقفّينا من بعده بالرّسل وآتينا عيسى ابن مريم البيّنات وأيّدناه بروح القدس أفكلّما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقا كذّبتم وفريقاً تقتلون) البقرة: ٨٧ فلدينا ما يرقى على ما يأتي به الأنبياء وما يتجاوز تجاربهم، فإن أتى نبي من بعد خاتم الأنبياء - وهذه مجرد فرضية - فإنه لن يضيف إلينا جديداً خارج ذلك الوعي الشمولي في المنهج القرآني. فإن كان ثمة نقص فسيكون فنيا حتى تخرج دابة من الأرض لتكلمنا بأن الناس بآيات ربهم لا يؤمنون.

العالمية الثانية مرحلة جديدة:

بهذا المنهج الإلهي القرآني لا نبدأ من حيث انتهى الآخرون قبلنا، ولكننا نبدأ من حيث البداية لعالمية إسلامية بعد أن انهارت العالمية الأولى واستبدلها الناس بالارتداد نحو الإقليمية والبحث في المناهج الوضعية. وبعد أن أعلن الوجود الإسرائيلي عن ذاته المستعلية بالباطل في قلب الحوض الحضاري ما بين النيل والفرات. مقومات المرحلة مقومات جديدة وواقعها التاريخي جديد وإطارها الموضوعي جديد وكذلك هي - أي المرحلة - جديدة في علاقتها بالمنهج الإلهي القرآني. [راجع تاريخانية العظم وعاطف باتجاه القطيعة المعرفية - ملحق الفصل الثاني - الجزء الأول - الكتاب الأول رقم ٤].

بداية العالمية الثانية لا تأتي تجديداً للعالمية الأولى ولكنها تأتي عبر الهيمنة على تلك

العالمية الأولى بالنقد المنهجي القرآني لنرى فيها وقد انهارت عمليًا بعد ١٤٠٠ عام ظواهر التناقض بين تجربتها والمنهج الإلهي القرآني، فلو لم يكن ثمة تناقض لما كان الانهيار. قد أعطى القرآن لتلك المرحلة كلَّ خير يمكنها أن تستوعبه حسب استعداداتها، وقد استوعبت الكثير، ولكنها استلبت نفسها نحو مواطن الضعف لأنها لم تحقق الوحدة كاملة بين المنهج الإلهي وسلوكيتها الحضارية.

ولا ترجع جذور التناقض إلى سلسلة الانحرافات الواضحة التي عددها المجدّدون في المراحل المتأخرة كشرب الخمر والزنا والقتل العمد، وإنما ترجع إلى البداية منذ وفاة الرسول وفي سقيفة بني ساعدة... هناك البداية ثم أخذ التناقض في الاتساع بين المنهج الإلهي والسلوكية الحضارية... حتى وصلنا إلى ما نحن فيه.

قد ابتعدوا عن المضمون القرآني لولاية الأمر (منهم) [راجع: أولي الأمر منكم وقاعدة السلم والشورى – ملحق الفصل الأول – الجزء الرابع من هذا الكتاب] ومن بعدها جاءت سلسلة المنازعات والمسلسل الدموي والانقسامات الطائفية السرطانية، حتى أصبح العالم الإسلامي اليوم دوائر منغلقة على نفسها... صماء... تعلو عصبيّاتها الذاتية على عصبيات المطلق الفردي القبلي الذي سيطر عليه القرآن طوال مرحلة التحويل والإعداد للخروج. كم هي مأساة أن يموت «عثمان» بيد بعض من أبناء الصحابة وأن يقود الصحابة وأبناؤهم من بعدهم حملات التصفية الدموية التي ظلّلت الجزيرة العربية وما بين خراسان والمغرب بألوان قاتمة من الدماء.

انحراف جزئي بزاوية صغيرة عن المنهج الإلهي في نظام الحكم يقود بعد ١٤٠٠ عام إلى انحراف دائري كامل في الاتجاه المعاكس حتى نصل إلى يومنا هذا ونحن نماذج متطورة وبعين الاشكال لما كان عليه الأمر في بداية الدعوة.. يهود المدينة اتسعوا ليشكلوا دولة إسرائيل بأحدث الوسائل العصرية وقد أمدّهم اللهُ بأموالٍ وبنين وجعلهم أكثر نفيراً... وقبائل العرب بعصبيتها اتّسعت لتصبح أقاليم العرب بعصبياتها... وفكر البداوة اتّسع فأصبح بدائل المناهج الوضعية، وبقي اللسان العربي في مراجعه... والبيان القرآني في صحائفه.

الآن اكتملت الدورة التاريخية كاملة وأصبحنا أمام ارتداد متّسع القواعد ومتطور النماذج وضمن ظرف تاريخي متحول حيث انتفض فيه العالم كلّه بحثاً عن خلاصه في البدائل العلمية الوضعية، وتداخل ببعضه بحكم التطور حتى أصبح مشابهاً لخلية عضوية

واحدة مائجة وهائجة. تشابكت القيم وتداخلت التأثيرات ضمن كل مجالات الحياة وأبعادها.

قد اكتملت الدورة التاريخية ونحن الآن على أعتاب مرحلة جديدة... مرحلة تحمل كل موجبات النبوة ومبرّراتها ولكن الله قد اختارها لمنهجه ولم يخترها لأنبيائه... اختارها لمكنون القرآن الذي لا يمسّه إلا المطهرون. وهنا يكمن الفارق الخطير.

فالنبوة تجربة عملية بيانية... والمنهج تجريد نظري دقيق... التجربة العملية البيانية تتعلق بخصائص فردية ومحلية ويحكمها الظرف التاريخي والاجتماعي. أما المنهج الإلهي فهو تجريد على المستوى الكوني يعلو على كل الخصائص الفردية والمحلية ويهيمن على متغيرات الظرف التاريخي والاجتماعي... النبوة اتجاه للارتباط بالقدوة الفردية المعاشة في الواقع والمتحرّكة بمواقفها فيه... والمنهج نقد وتحليل دائم للواقع ولحركته.

ارتبطت العالمية الإسلامية الأولى بالتجربة العملية البيانية المحمدية فكان هو القدوة والأسوة الحسنة ضمن ظرف تاريخي واجتماعي محدّد يلقي بخصائصه وظلاله على التركيب العام للتجربة.

هيمن المنهج الإلهي على تلك المرحلة ضمن القدوة المحمدية، وأعطاها دفعها في حدود خصائصها، وهو (دفع تحويلي) هدف لإخراج العربي من أوضاعه المتناقضة مع منهجية السلام الكوني في إطار الاستعداد الممكن للعربي. كان الرسول ابن ذلك الواقع وقد خصّه الله بالتحرّك في مقدمة التحويل حاملاً أعباء الرسالة، وقد مضى في تحركه لأبعد ما تحتمله تجربته وبأقصى سرعة ممكنة، وقد كان الله مهيمناً على التجربة بمنهجه محلّلاً وموجّهاً ومشيراً تارة بوضوح وتارة بتورية وتارة بإشارة خفية إلى ما ينبغي أن يتحول باتجاهه العربي. حرّم ما حرم، ونهى عمّا نهى، وكرّه ما كرّه، وحبّبَ ما حبّبَ، وحلّلَ ما حلّلَ، بأساليب مختلفة طبقاً لقواعد التجربة العملية وناظراً لخصائص الظرف التاريخي والاجتماعي.

فالمنهج الإلهي تجريد يحتوي النبوّة ضمن حركتها الواقعية، فيعطي التجربة خصائصها وأبعادها ضمن إطار الزمان والمكان. هذا الاحتواء المنهجي لتجربة النبوة هو قاعدة العلاقة الثابتة مع كل النبوات في كل المراحل... فأبعاد المنهج يعطي خصائصه للتجارب العملية في كل مرحلة. أما الأبعاد الثابتة في المنهج الإلهي فتتمحور كلها حول

(الحق) و(السلام). فبالحق خلقت السموات والأرض وما بينهما. وبالسلام تمضي التجربة الكونية إلى مصيرها. الحقّ نقيضه الباطل.. والسلام نقيضه الصّراع.. وباندماج الحق والسلام، تتحقق الوحدة الكونية بمعناها الإلهي، وبمحمولاتها الإلهية.

هذا هو المنهج الثابت منذ ما قبل «آدم» وإلى ما بعد آخر إنسان في مجالنا الكوني.. وتجارب النبوات تستمدّ رسالاتها كنزوع إلى التطبيق العملي لهذا المنهج أي لتأكيد الحقّ والسلام في إطار الوحدة الكونية القائمة بالله.. لا تختلف أي تجربة عن الأخرى في هذا الإطار المنهجي العام، الذي يختلف هو المقومات الذاتية في كل تجربة ضمن أطر الزمان والمكان أو خصائص الواقع وشخصيته.

الوحدة المنهجية الضابطة للتشريعات:

هنا تصبح كافة التطبيقات دلالة على تشريعات متراكبة ومفصلة بعضها على بعض. بل إن هذه التشريعات والمواقف هي دلالة على المنهج بأكثر مما هي دلالة على حكم إلهي قائم ضمن حالات منفصلة. فالموقف الإلهي من (الربا) - مثلاً - لا يمكن فهمه كحكم مستقل في المسائل الاقتصادية ومن الزاوية الضيقة لفكر الحلال والحرام. أي إننا لا ننفذ إلى حكمة تحريم الربا في إطار البحث الاقتصادي ومفاضلاته ولكن فقط تتبين الحكمة في إطار المنهج الإلهي ككل.

هنا سيتضح لنا الربا كأسلوب في المعاملات المالية متناقض مع منهجية (الحق): (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكّام لتأكلوا فريقا من أموال النّاس بالإثم وأنتم تعلمون) البقرة: ١٨٨. وبنقض (الحق) ينقض (السلام) فتنهار الوحدة، ويحل الصراع... الصراع عبر التراكم الرأسمالي وتكديس فوائض القيمة التي ينهض على قوائمها بناء طبقي لا يلبث أن يفرض نفوذه السياسي ومعادلاته الاجتماعية.

غير أن تحريم الربا لا يأتي بمعزل عن وضع الأسس الكاملة لبناء مجتمع الحقّ والسلام، أي مجتمع الوحدة، فلكي يحد الإسلام من التركيز الرأسمالي وتراكم فوائض القيمة فإنه يسند تشريع الربا المحرّم بالمشاركة في الثروة الوطنية. [راجع: التفاضل في الرزق لا يعني التركز الطبقي - ملحق الفصل الأول - الجزء الرابع].

فالزكاة - كضريبة جبرية وليست صدقة - تؤخذ بمعدلات كبيرة من الأغنياء (لترد) بطريقة منظمة على كل الفئات الاجتماعية التي كانت ستدفعها أوضاعها المالية إلى

الاقتراض، ولا يعتبر الأمر في هذه الحالة إحساناً وإنما إعادة توزيع جبري (تردّ على فقرائهم)، فالارتداد بالفوائض يعني أنها قد (أُخذت منهم) في الأصل عبر مختلف أساليب التنمية والاستثمار وأشكال العلاقات الإنتاجية..

ويؤكّد الله أن أخذ هذه الفوائض من الأغنياء ليس استلاباً لجهدهم، فالجهد الإنمائي للثروة مستند في الأصل على قاعدة إلهية في الخلق والتكوين. وإذا استعرنا تعبيراً علميّاً أكثر دقة نقول: إن ناتج الفعل الإنساني على مستوى الثروة هو أكبر من قوة العمل الإنساني المجرّدة، فعناصر الإنتاج وقواعده التي يتعامل معها المنتج مركّبة في الأساس على قوّة عمل إلهي، فبائع عسل النحل مثلاً يشابه حالة بائع حصل على سلعة مصنعة ومجانية وما هذا التصنيع المجاني إلا (قيمة الفعل الإلهي الخلاّق) الذي يشكل القاعدة الطبيعية لكلّ الإنتاج البشري.. فالله في تشريعات الزكاة لا يستلب حقّاً من أحد ولا يطلب إحساناً، وإنما يرتدّ بفوائض القيمة التي كان هو مصدر انتاجها ليعيد توزيعها على المجتمع ليستوي على قاعدة السلام الكوني.

فتحريم الربا يرتبط بضريبة الزكاة الجبرية، ولا يمكن تطبيق أحدهما بمعزل عن الآخر. فالهدف هو الوصول بالمجتمع إلى حالة السلام الكاملة في داخله. وحالة السلام الكاملة لا تتجزّأ عناصرها، ففي إطار تحريم الربا والأمر بالزكاة يأتي النهي عن الخمر والميسر باعتبارهما مصدر تخريب لعلاقات الوحدة والسلام بين أفراد المجتمع، فالأصل فيهما (العداوة والبغضاء) بما يناقض الوحدة المستندة إلى التآلف والتقارب كما أنهما يجذبان الإنسان إلى الانفصال عن حقيقة الكون الإلهية.

(يا أيّها الّذين آمنوا إنّما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشّيطان فاجتنبوه لعلّكم تفلحون. إنّما يريد الشّيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدّكم عن ذكر الله وعن الصّلاة فهل أنتم منتهون) المائدة: ٩٠ — ٩١.

ولا تنفصل كل هذه التشريعات عن إعادة توزيع الثروة بالميراث وتفتيتها في إطار العائلة الوارثة. ولا تنفصل عن تحريم زواج الأخت والخالة والعمّة... إلخ، ولا تنفصل عن تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير والمتردّية والموقوذة والنطيحة وفضلات الكواسر، ولا تنفصل عن تحريم الزنا والقتل، ولا تنفصل عن أكل مال اليتيم، وتشريعات الزواج نفسها ترتبط بكل هذه التفاصيل. وفي هذا الإطار تأتي تشريعات الحكم ونظام الاستخلاف.

لا يمكن إذن البحث في أي تشريع خارج المنهجية القرآنية الكليّة، فالتشريعات تفاصيل تطبيقية مشدودة إلى كلّية المنهج، وقائمة لتحقيق مجتمع الوحدة والسلام في إطار الحقّ الكوني، فكلّ محاولة لتجزئة البحث في التشريعات هي مباحث مرفوضة، كما أن المنهج الإسلامي إما أن يطبق كلّه أو يعلّق كله، فلا توفيقية ولا تلفيقية ولا وسطية ولا انتقائية.

سلطة التحريم إلهية مطلقة:

وسلطة التشريع حلالاً وحراماً هي سلطة إلهية وليست نبوية وليست بشرية... لا يمكن أن ننالها بالقياس ولا بالإجماع ولا باتفاق السلف الصالح. فالله وحده هو الذي يحيط علماً بدقائق مصدر التشريع (منهجية الحق)، فقد حرم الله من قبل على اليهود (طيبات) أُحِلَّت لهم، وردّ الأمر إلى تعنّتهم وظلمهم ولم يردّه إلى القياس أو إلى قاعدة الضّرر: (فبظلم من الّذين هادوا حرّمنا عليهم طيّبات أحلّت لهم وبصدّهم عن سبيل الله كثيرا) النساء: ١٦٠.

كما أكد الله على أن سلطة التحليل والتحريم مقتصرة عليه هو – سبحانه – فقط ولم يجوّزها لغيره: (فكلوا ممّا رزقكم الله حلالاً طيّباً واشكروا نعمت الله إن كنتم إيّاه تعبدون. إنّما حرّم عليكم الميتة والدّم ولحم الخنزير وما أهلّ لغير الله به فمن اضطرّ غير باغ ولا عاد فإنّ الله غفور رحيم. ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب إنّ الّذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون. متاع قليل ولهم عذاب أليم. وعلى الّذين هادوا حرّمنا ما قصصنا عليك من قبل وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) النحل: ١١٤ – ١١٨.

كذلك لا نستطيع أن نصعد بما ورد فيه (النهي) أو (الاجتناب) إلى مرتبة التحريم وليس النهي كالتحريم.

كما لا نستطيع أن نتأوّل ما ورد فيه (التحريم) (فنبيح) الربا تحت أي اسم من الأسماء أو شكل من الأشكال.

تشريعات الحرام تبقى كالمنهج نفسه ثابتة لا تتغير في أي زمان أو مكان إلا ذلك الاستثناء الذي أشار إليه الله في حقّ بني إسرائيل وهو يكشف بذلك عن مضمون قول «عيسى» المتأخر في مناشدته لبني إسرائيل: (ومصدّقاً لما بين يديّ من التّوراة ولأحلّ لكم بعض الّذي حرّم عليكم وجئتكم بآية من ربّكم فاتّقوا الله وأطيعون) آل عمران: ٥٠. وقد

رفع ذلك الاستثناء مع تثبيت حقيقته للتأكيد على ثبات تشريعات الحرام بشكل ملازم للمنهج الإلهي.

خارج إطار الحرام تتفاوت درجات التوجيه الإلهي طبقاً لخصائص المرحلة التطبيقية وعلاقاتها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية... ويأتي هذا التوجيه ضمن أشكال مختلفة وبأساليب متعدّدة، وأودُّ أن أشير هنا إلى مسألة هي من أدقّ أسرار التركيب القرآني في احتوائه على أحكام قاطعة يضعها بشكل غير مباشر تقديراً لأوضاع المرحلة وخصائصها، ولكنه يبقي معاني هذه الأحكام قائمة لمراحل أكثر تطوراً.

قلنا إن المنهج الإلهي تجريد يعلو على كل الخصائص المحلية، وقد أوضحنا أن هذا التجريد المنهجي ينزع إلى التطبيق المباشر في إطار التجربة العملية للنبوة... وقلنا إن هذه التجربة التطبيقية تأتي دوماً في إطار النظرة الكاملة لخصائص المرحلة الموضوعية تاريخيًّا واجتماعيًّا وفكريًّا. هنا نقول إنه ما من مرحلة تستطيع أن تحتوي تطبيقياً وبالوعي الكامل المنهج الإلهي، وإنما تأخذ منه قدر استعدادها وإمكانياتها... وقد درسنا خصائص المجتمع العربي التكوينية في مرحلة الانتقال أو التحويل القرآني... وقلنا إن ذلك التحويل قد جاء مرتبطاً بمفهوم القدوة العملية في تحرك الرسول في الواقع.

الآن اختلف ذلك الواقع جذرياً وليس ثمة نبيٌ يمكنه أن يتلقّى عن الله تطبيقات المنهج ضمن الواقع المعاصر بكل تعقيداته المحلية والعالمية في وقت يحتفظ فيه الله بسلطة التشريع كاملة بين يديه وقد جعل «محمداً» آخر الأنبياء.

وفي توضيحنا لهذه المسألة قلنا إن المنهج يرقى على النبوة، وقد جعل الله القرآن محتوى هذا المنهج، وحفظ اللسان العربي بحيث يردد أبناؤنا اليوم وبعد ألف وخمسمائة سنة قصيدة «امرىء القيس» كما أبدعها.

المنهج بديل النبوة وليس ناسخاً لها:

لا يعني هذا القول أن (المنهج القرآني) هو اليوم ناسخاً (للقدوة المحمدية) التي انتهى عصرها بانتهاء مرحلتها التحويلية أو بانتهاء العالمية الأولى. مثل هذا القول يضع بديلاً للشيء من غير جنسه وطبيعته، فالقدوة المحمَدية كانت تطبيقاً عمليًّا للمنهج الإلهي ضمن الشروط التكوينية لمجتمع التحول العربي ولكن قد شاء الله أن تكون القدوة المحمدية ليس خاتمة للأنبياء فقط، ولكنها فاتحة لعهد الوارثين الذين يستمرون بالمنهج

من بعده ويُحيون آثاره وتطبيقاته على ضوء استعداداتهم.

ومن هنا حيث كان مبرراً ظهور سلسلة الأنبياء ضمن التجارب السابقة فقد انقطع الأمر هنا «بمحمد» ثم امتد لورثته: (والّذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحقّ مصدّقاً لما بين يديه إنّ الله بعباده لخبير بصير. ثمّ أورثنا الكتاب الّذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير) فاطر: ٣١ – ٣٢.

من هنا يتّضح بجلاء أن القرآن بقدر توجهه المباشر لمرحلة التحويل الأولى فقد حمل في مكنوناته رؤى المستقبل وتطبيقاتها كاملة... وأن القدوة العملية المحمدية وإن كانت قد تحركت في إطار ذلك الواقع فقد حملت في تجربتها أصول ما سينطوي عليه المستقبل. [راجع: ضوابط فهم السنة في علاقتها بالقرآن – المداخل التأسيسية – الكتاب الأول].

كيف يمكننا إذن من ناحية عملية أن نصل إلى ما حمله القرآن من مكنونات للمستقبل تستجيب لحاضرنا أكثر مما تستجيب لذلك الماضي الذي خرجنا عن دائرته التاريخية والعالمية؟. وكيف يمكننا أن نلتمس تلك الأصول في التجربة المحمدية بوصفها فاتحة للعالمية؟

المسألة ترجع هنا إلى طبيعة العلاقة مع المنهج القرآني من ناحية. فقد ذكرنا أن هذا المنهج هو تجريد يستمدّ منه التطبيق ويعلو على كل التجارب التطبيقية ويتحرك فيها بالتحليل والنقد. يعيد تحليل السور القرآنية كل ضمن وحدته العضوية ثم يدمجها بالكليّة القرآنية. وترجع المسألة من الناحية الأخرى إلى فهم ابعاد التجربة المحمدية في واقعيتها العربية وبُعدها العالمي في نفس الوقت... والحالتان يحتويهما المنهج القرآني بالإحاطة والتحليل. ما نقصده هنا هو الفهم المنهجي للمنهج القرآني.

كانت حادثة الإسراء إشارة إلى الاستمرارية المحمدية عبر مراحل التاريخ المستقبلية، فيها تجلّى تاريخ المراحل القادمة «لمحمد»... وكان ذكر الأنبياء الأربعة والعشرين ما بين النيل والفرات، وامتداداً إلى عمق الجنوب من الجزيرة العربية وشمالها منظوراً مستقبليًا «لمحمد»، وقد أوضحها في يوم الخندق... وقد قال «محمد» من بعد ذلك الكثير مما فيه دلالات على ما سيأتي.

الإشارات المنهجية في القرآن عبر تجارب النبوات:

هذه المعاني لم تأتِ (وحياً مباشراً) في القرآن تحت سورة باسم الامتداد نحو المستقبل أو استمرارية القدوة المحمدية، وإنما هي مكنونات في القرآن ننفذ إليها بنور المنهج الكلّي إلى أبعادها، لتعطينا في النهاية رؤى التاريخ والحركة.. كذلك لم يقدم لنا القرآن سورة عن تحليل الحضارة الغربية، ولكنه وضَع النماذج التي تتضح من خلالها هذه الأبعاد وقد حللناها ضمن سورة الكهف في تجربة «موسى» و«العبد الصالح». فمكنونات القرآن كما هي مكنونات القدوة المحمدية تحمل زوايا عميقة دالة على المنهج وتفصيلاته.

١- الزواج من القاصرات في السن:

• فمثلاً: كانت التجربة العربية التي نشأ ضمنها «محمد» تتقبّل بواقعية تامة الزواج من صغيرات السن، وقد تزوج «محمد» «عائشة بنت أبي بكر» وهي في السابعة، ونحن ننظر الآن من منطلق قيم مختلفة، وكم يودّ بعضُنا ألا يكون الرسولُ قد فعل ذلك... بل هناك رجال في عصرنا يبلغ أحدُهم السابعةَ والسبعين ويقدم على الزواج من فتاة صغيرة تعتبر ممارسة الجنس معها في عالم اليوم - حلالاً أو حراماً - أمراً غير مقبول.

غير أنه ما من أخلاقية تسمو على أخلاقية القرآن، فقد أراد الله «لمحمد» أن يتزوج «بعائشة» في تلك السن المبكرة ضمن شرعية الأخلاقية الواقعية، وإذا بالأيام تمضي فيكتشف «محمد» نفسه وسط دائرة من الشائعات التي تنال سمعة «عائشة» دون سائر زوجاته من اللواتي يناسبنه في السن. ويشاء الله ألا يأتي الوحي في حينه ليحسم ما خاض فيه نفر كثير (عصبة منكم)، ثم تأتي براءة عائشة ويقول الله للمؤمنين إن في الأمر (خيراً لهم) فأين كان ذلك الخير؟

(إنّ الّذين جاؤوا بالإفك عصبة منكم لا تحسبوه شرّاً لكم بل هو خير لكم لكلّ امرئ منهم ما اكتسب من الإثم والّذي تولّى كبره منهم له عذاب عظيم) النور: ١١.

لم يكن الله ليعترض بالتحريم أو بالكراهة على ما يأتيه البشر من أفعال هي دون مرتبة التحريم، وقد تلبّست تلك الأفعال بشرعية الواقع، فيعمد الله لإثارتها من زاوية أُخرى في حركة الواقع نفسه، ليثير في المؤمنين قدرات التفكر والتدبّر، فلولا فارق السن لما ثارت تلك الفتنة، وليس كل أمر لا يرغبه الله يأتي في باب التحريم، فالرحمة هي السابقة في

علاقة الله بخلقه الكوني كما أن الله يمنح العقل مجالات التفكر والتدبّر التي خلقها فيه وله.

هل كان «محمد» مخطئاً؟ أو هل كان مصيباً؟ مثل هذه الأسئلة التي لا تبصر من الأمور سوى الأبيض أو الأسود تنمّ عن عقلية غير قادرة على الإحاطة بالأمور من أهم جوانبها. وهي عقلية إمّا باحثة عن التجريح وإمّا باحثة عن التنزيه. «فمحمد» هو أقرب الخلق إلى ربه ولكنه في أعلى معارج القرب ليس بذات بشرية خارج الواقع وإلا لأصبح (جوهراً إلهيًا) كما يدّعي المسيحيون في حق «عيسى»، ولن يسامحنا الله إن فعلنا ذلك تحت ضغط أي من إشراقات الحبّ والوجد.

«فمحمد» في زواجه من «عائشة» كان يصدر من شرعية اجتماعية، ذات بُعد أخلاقي معين، متعارف عليه في واقعه. غير أن مُحمداً لم يكن ملكاً لذلك الواقع فقط، كما كان غيره من الأنبياء في واقعهم. وإنما هو ملك لتجربة عالمية مستمرة، فصحّح الله به وفي حياته ما يحفظ للتجربة دلالاتها في المستقبل، أي منع الزواج غير المتكافىء. ويجب أن نزيد لأنه من دون غيره – (القدوة) التي ستتواصل إلى خارج ظرفها التاريخي المحلي – لم يكن ليقع هذا الأمر إلا «لمحمد» بالذات. إن الله يقدّر الأمر على نحو دقيق.

إن هذه الإشارة المكنونة في المنهج القرآني بصدد التنبيه من طرف خفي إلى عواقب أعراف دارجة، هي من طبيعة فعل الله في الحركة الكونية نفسها التي يديرها بطرف خفي أيضاً فلا تظهر دلالات حكمته إلا حين نتمعن في الأمر ونمسك بزواياه.. فكما يضمّن الله حكمته حياة الناس وحركتهم الكونية دون وعي منهم، إلا أن يلتفتوا إليها؛ كذلك يضمّن الله حكمته القرآن الذي يقرأه البعض فلا يتجاوز حناجرهم. فالله الذي طوّق هزيمة حتمية للمسلمين في بدر كان بوسعه أن يطوق تلك الفتنة، ولكنه أرسلها ليثبت معاني الحكمة فيها، وها نحن ننالها بنوره.

فالحكمة الإلهية مكنونة في القرآن كما هي مكنونة في الحركة الكونية برمّتها، وكما لا يبصر البعض آيات الله الحكيمة المرسلة في حركة الكون لا يسعه أن يبصر خفايا الحكمة الإلهية في مكنون القرآن. وإن أبصرها بغيره ظن في الأمر تجريحاً «لمحمد»، وما «محمد» إلا أقرب الذوات البشرية إلى الله.

ب – منع التبني:

بنفس الأسلوب يأتي المكنون القرآني على مواقف كثيرة ليست في مرتبة

المحرّمات ولكن لا يجعلها لله في مقام (اللائق) بمنهجه الإلهي... ويختلف أسلوب القرآن في الكشف عن الحكمة الإلهية المتعلّقة بها فأحياناً بشكل صريح كظاهرة (التبنيّ) عند العرب. وقد أجراها الله على رسوله بنفس الكيفية التي أجرى بها حكمه في الزواج غير المتكافىء ولكن على نحو بياني أوضح.

ففي التبنّي تحرّكت نفسية الرسول باتجاه زوجة ابنه بالتبني: (وإذ تقول للّذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتّق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى النّاس والله أحقّ أن تخشاه فلمّا قضى زيد منها وطراً زوّجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهنّ وطراً وكان أمر الله مفعولاً. ما كان على النّبيّ من حرج فيما فرض الله له سنّة الله في الّذين خلوا من قبل وكان أمر الله قدراً مقدوراً. الّذين يبلّغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحداً إلاّ الله وكفى بالله حسيباً. ما كان محمّدٌ أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النّبيّين وكان الله بكلّ شيء عليماً) الأحزاب: ٣٧ – ٤٠.

والتحرك النفسي لا يؤثر على مقام العصمة النبوي، فقد كان من أمر «يوسف» أنه قد همّ بها وهمّت به، ولكن أحاطت به العصمة النبوية: (وراودته الّتي هو في بيتها عن نفسه وغلّقت الأبواب وقالت هيت لك قال معاذ الله إنّه ربّي أحسن مثواي إنّه لا يفلح الظّالمون. ولقد همّت به وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربّه كذلك لنصرف عنه السّوء والفحشاء إنّه من عبادنا المخلصين) يوسف: ٢٣– ٢٤.

وحين أورد الله مسألة «يوسف» فلم يكن ليجرح «يوسف» إلا في مظان العقول المشوهة. وكذلك حين أورد مسألة التبنّي إذ لم يكن الله ليجرح من أدّبه فأحسن تأديبه ومن قال عنه: (وإنّك لعلى خلق عظيم) القلم: ٤ ولكنها حكمة الاقتضاء لتوضيح الحكم. فزوجة المُتَبنّى كانت تعيش بالضرورة في ظل علاقة أبوية عائلية مع من يتبنّى زوجها، تماماً كما كانت «زوجة العزيز» بالنسبة «ليوسف»، (وراودته التي هو في بيتها) فالإشارة هنا إلى علاقة عائلية بين طرفين لا يربطهما نسب عائلي «فيوسف» كان يعيش مع «زوجة العزيز» كولد لهما.

ففي قصة «يوسف» جاء التوجيه الإلهي بإبطال التبنّي باعتباره علاقة عائلية غير حقيقية تنتج عنها مسلكيًا ما لا يتّفق والروح العائلي، وكررت الظاهرة بشكل واضح في تجربة

التبنّي المحمّدي [راجع – أصول منع التبني في – مشكلة التبني وحساسية الطرح – المداخل التأسيسية – الكتاب الأول] وهذا أسلوب من أساليب مكنونات القرآن، وترابط منهجه وإن اختلفت الزوايا، فكم من مفسّر للقرآن مرّ على مسألة «يوسف» دون أن يدرك بُعْدها في مسألة التبنّي العربي. وكما برّأ الله «يوسف» بشكل واضح برّأ «امرأة العزيز» من طرف خفيّ حين جعل الصياغة للآية، ليلفت الذهن إلى حقيقة غير معلنة كانت وراء الرغبة (التي هو في بيتها) أي العلاقة العائلية غير الحقيقية.

التبني.. تنظر إليه الحضارة المعاصرة كظاهرة رحمة غير أن الله – مصدر الرحمة – ينفذ إلى بُعْد أخطر على مستوى النتائج. ومن هنا بالذات يتضح لنا الفارق الجذري بين قدرات الإنسان في قمّة مثالياته أو مذاهبه الأخلاقية المثالية، على فهم الرحمة في إطارها الحقيقي أو فهم أي عمل أخلاقي يظنه مثاليًا وهو في الواع غير ذلك... هنا الفارق بين حكمة الله المطلقة وحكمة البشر الوضعية أو الموضوعية، فكم من مثالية أخلاقية تسجد لها قلوب الرحمة في العالم ولا يرى الله فيها إلاّ شرّاً... فالمنظور الإلهي في مطلقه غير المنظور البشري في محدوديته.

ج – تقييد تعدد الزوجات:

المكنون في القرآن يأتي عبر أساليب دقيقة، فكما هو الحال مع التبنّي نجد الأمر في ظاهرة تعدد الزوجات وسأشرحها بتفصيل أكثر:

يقول الله في مطلع سورة النساء: (يا أيّها النّاس اتّقوا ربّكم الّذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساء واتّقوا الله الّذي تساءلون به والأرحام إنّ الله كان عليكم رقيباً. وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدّلوا الخبيث بالطّيّب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنّه كان حوباً كبيراً. وإن خفتم ألاّ تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النّساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألاّ تعولوا. وآتوا النّساء صدقاتهنّ نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً. ولا تؤتوا السّفهاء أموالكم الّتي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً. وابتلوا اليتامى حتّى إذا بلغوا النّكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا ومن كان غنيّاً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم وكفى بالله

حسيباً) النساء: ١ – ٦.

ما صادفت مكنوناً أخطر من هذا المكنون إلا في مسألة الخلافة، وأولي الأمر (منكم). تبتدىء السورة بنداء الناس إلى التقوى، تقوى الرّب الذي خلق هؤلاء الناس من (نفس واحدة وجعل منها زوجها). فالأصل في الخلق الزوج والزوجة. وبث (منهما) أي من هذه (الثنائية) التعدد (رجالاً كثيراً ونساء). فالثنائية ترتد في أصلها إلى (نفس واحدة) ثم تنقسم عنها لا باتجاه التضاد ولكن باتجاه التكامل معها في وحدة ثنائية. ومن هذه الوحدة الثنائية تأتي الكثرة التي تتواصل زمنيًّا. ثم يعود الله إلى تكرار نداء التقوى لله، إن كنتم تريدون معرفة الله حقيقة وليس اسماً مجرداً، ويقرن الله بين المعرفة به حقيقة والمعرفة بالأرحام حقيقة، والأرحام مصدرها التكاثر عن رحم واحد.

ولا ينتقل الله من الآية الأولى إلى الآية الثانية بل يمتدّ بها ليبرز مسألة الأيتام، لا كظاهرة (يتم) عامة في المجتمع، ولكن كظاهرة يتم في إطار (الأرحام) الذين وجهت الآية الأولى إلى ضرورة معرفتهم حقيقة، وليس شكلاً وإسماً، وبناء العلاقة معهم على هذا الأساس، كما تبين العلاقة مع الله في إطار الألوهية كما هي حقيقتها وليس اسمها... هؤلاء الأيتام هم أيتام الأرحام الذين يضع الشرع الوصاية عليهم في إطار العائلة نفسها... هؤلاء الأيتام الذين جعل لكم الله القيام على أموالهم بالوصاية يجب ألا تأكلوا أموالهم وتتبدّلوا طيبها لكم بخبيثة لهم.

غير أنه من شأن الاختلاط تجاوز الحدود بما يؤدّي لعدم العدل، فيظهر الله حكمة مرتبطة بالموقف: أن تنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، وذلك لضم النسل إلى عناية العائلة مع تقيد الزواج بالسن المتكافئة ورضاء المرأة...

فظاهرة الأيتام مقيّدة إلى الأرحام، حيث يتمّ في إطارها الوصاية عليهم وظاهرة النساء مقيدة إلى الأيتام، وليس (كل) النساء. فدرءاً للخوف من عدم العدل في اليتامى (يُجوّز) الله ضمهم إلى العائلة (بزواج أُمهم) وهنا لا يصبح الأمر (تبنّياً)، كذلك ينبّه الله إلى الخوف من عدم العدل بين النساء أو (أمهات الأيتام) فيكون الزواج لواحدة فقط ويستثنى من التعدد الأمة مما ملكت الأيمان وذلك أدنى ألا تعولوا، أي في حال عدم استطاعتكم النهوض بأمرهن. قد جاءت عبارة فانكحوا ما طاب لكم من النساء مقيّدة غير أن العرب أدركوها مطلقة.

هنا تضمين إلهي لحكمة مكنونة، فالوصي على الأيتام حين لا يكون زوجاً لأمهم يجد نفسه معها بحكم السقف في جو عائلي واحد - كموقف «يوسف»، وجعل التصرّف في مال الأيتام ينطلق من أبوّة حقيقية عبر الزواج من أُمّهم فيختفي عنصر التبنّي.

فهذه السورة تبتدىء بالتركيز على النفس الواحدة والعلاقة الثنائية، ثم تبيح التعدّد ضمن وضع اجتماعي محدّد لا يتعلّق برغبة التزاوج المجردة كما ذهب المفسرون وإنما بالعناية بالأيتام وحدد الله للعدد أربعة فقط.

في هذه الحالة يصبح للزوج الحق في القيام بأموال الورثة القصر مع اشتراط الرزق الجاري عليهم والكسوة لهم، ومعاملتهم معاملة حسنة تزيل عنهم الشعور باليتم، حتى إذا بلغ اليتامى سنّ الرشد مع المساهمة في ترشيدهم، تعود إليهم أموالهم، التي يمنع التصرّف بالإسراف في أصولها، كما يمنع المبادرة باستهلاكها قبل كبرهم. وتأتي النصيحة الإلهية (ومن كان غنياً فليستعفف) ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف ثم يوجه الله إلى تحويل أموال الورثة إليهم عبر الشهود.

كان الرسول يدرك أن الحكمة الإلهية المكنونة في القرآن لا تحبّذ تعدد الزوجات والزواج من الفتيات بالذات لمن كان متزوجاً، لذلك رفض بشدة زواج «علي» من أخرى، وقد احتار المفسرون في ذلك الموقف فتأولوه تبعاً لأفهامهم فقالوا إن الرسول لم يكن يرغب في أن يجمع رجل واحد بين ابنته وابنة عدو الله... فمنذ متى يحرّم الرسول ما أحلّه الله؟ وإن كان أبوها عدو الله وهي قد أسلمت، فمنذ متى يحاسبها الرسول على جريرة أبيها؟

هذه مكنونات في المنهج القرآني... ما كان الله ليسرد عبارات القرآن كسرد الشعراء ضمن معاني متصلة ومندمجة ومترابطة... فالله لا يبادر بالتركيز على الخلق من نفس واحدة جعل منها زوجها إلاّ ليُضمّن هذه (القاعدة) تطبيقات التشريع ويوضح المدلولات، ولهذا جاء القرآن على غير معاني الشعراء كما جاء لفظاً على غير مبانيهم.

وما كان الله ليطلعنا على خفايا نفوس الأنبياء «كمحمد» و«كيوسف» وكغيرهم (تسلية) لنا، وإنما لأمر عميق يتكافأ في عمقه مع الكشف عن هذه البواطن، فحين يكشف الله لنا في «يوسف» الصديق (إنه قد هم بها وقد همت به) وحين يكشف الله لنا في «محمد» (وتخفي في نفسك ما الله مبديه)، فليست المسألة سطحية لتلك الدرجة التي

يتصورها البعض... إنها نفوس نبوية وليست نفوساً سائمة من الناس... والله ربّ الحكمة ومصدرها، يعطي مكنونات القرآن لمن ألقى السمع وهو شهيد.

لم تأتِ هذه المكنونات كتشريع واضح يعارض الله به مسلكية المجتمع العربي البدوي في مرحلة التحوّل القرآني. فقد علم الله فيهم استعداداتهم ومسايرتهم للنصّ اللفظي بما تعطيه تجربتهم العقلية اللسانية في فهم الأمور ضمن عمومياتها، فالعربي كان متفرداً في لسانه تفرّد الشاعر، وليس تفرّد الفيلسوف. وكان «محمد» يرقي على تلك البيئة بعقليته التجريدية النفاذة التي جعلته مهيأ لتلقّي المنهج الإلهي، وبحكم تلك العقلية التجريدية لم يستطع «محمد» مع فصاحته أن يكون شاعراً، وما ذلك إلا للفارق بين عقلية يغلب عليها المعنى وعقلية الشاعر التي يغلب عليها المبنى، ولعلنا لاحظنا في النماذج المتقدمة «لابن عربي» و«الحلاج» و«ابن الفارض» غموض الشعر بتحميله المعاني التجريدية وخروجه عن تركيبته الجمالية.

قد سعى «محمد» في واقع العرب بما يعطيه لهم واقعهم وبما تعطيه لهم خصائصهم الاجتماعية والفكرية من فهم للقرآن في إطار أهداف التحوّل المحدودة بتلك المرحلة. وقد كان بينهم قدوة عملية تسعى، لأنه ليس من خصائصهم التكوينية في تلك المرحلة أن ينفذوا إلى أعماق المنهج القرآني.. فجسّد الله ذلك المنهج في مسلكية نبيّه ونسخ عن تلك المسلكية كل السلبيات التي يمدّها إليها الواقع المرحلي.

هنا نقول بصراحة أن الفهم السلفي للقرآن هو فهم عميق في حدود العمق المتاح.. والعمق المتاح هو أقصى ما يعطيه التكوين نفسه من استعدادات... وهذه الاستعدادات هي ثمرة نشأة عقلية معينة... مرتبطة بأوضاع بيئة محددة وبعلاقات اجتماعية مكيفة على جملة من القواعد:

(لا يكلّف الله نفساً إلاّ وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربّنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربّنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الّذين من قبلنا ربّنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به واعف عنّا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين) البقرة: ٢٨٦. وذلك كان وسعهم.

التبصر في المنهج القرآني الكلي يدفع بنا عميقاً إلى المكنونات ويكشف لنا أن الكيفية التي فُهم بها القرآن في مرحلة تاريخية معينة لا تعني أن الفهم كان خاطئاً بالقياس

لتلك المرحلة. فذلك حظّهم من القرآن ضمن خصائص واقعهم وأبعاده التاريخية... ولكن الخطأ في تطبيق مفهومية التجربة السلفية على خصائص واقع مغاير بأبعاد تاريخية مغايرة. وتحسّباً لهذه المتغيرات التاريخية في الواقع مع بقاء القرآن كما هو مستمراً وخالداً فقد جعل الله (المنهج) مرادفاً للقدوة النبوية.. وجعل النفاذ إلى المكنون بالمنهج هو البديل عن الفهم السلفي للقرآن.

القرآن اليوم بين أيدينا منهج يكشف عن جديده بإزاء التوجّه نحو العالمية الثانية. و«محمد» يطلّ علينا بكل تلك الآثار التطبيقية التي شاء الله جمعها لحكمة يعلمها ولو لم يشأ لما جمعت. قد أُغلق باب النبوة وجفّت الصحف ورفعت الأقلام، ولم تعد ثمة (رسالة ثانية) كما ادعى بعضُهم في الباكستان وفي السودان وإنما هي عالمية ثانية تأخذ محتواها الجديد لا من تطبيقات سَلَفية ومفهوم سلفي - ولكن من تجريد منهجي قرآني يهيمن على معاني التطبيق في المرحلة السابقة ويحدّد الأبعاد الأكثر أصالة للعالمية الثانية.

لم يتدخل الرسول من قبل ليفرض على تلك التجربة فهمه لمكنونات القرآن، فقد كان يدرك عالمية رسالته ومحلية التطبيق الذي أوكل إليه، فمضى دون أن يستخلف، فقد كان عليهم أن يسلكوا بما يعطيه لهم وعيهم المفهومي، أي لينجزوا تجربتهم التاريخية ضمن استعداداتهم وإمكانياتهم. ولكنه حذّر كثيراً وكثيراً من فتن تأتي بعده «كقطع من الليل مظلم» ومع ذلك تركهم وجهاً لوجه مع القرآن، فطفحت السلبيات في سقيفة بني ساعدة، ولله حكمة في مسار الأمور.

وبشكل واضح يمكن القول الآن إن المراحل السابقة في وعينا الديني والتي صاغت معظم تراثنا هي مرحلة ذات خصائص مفهومية معينة في تصوّرها، انعكست بالضرورة على فهمها للقرآن وتعاملها معه... هذا لا يعني بالضرورة نقداً لذلك الوعي في عصره إذ إنه خاصيّة ملازمة لمراحل التطور البشري، ولم يكن لا العربي ولا غير العربي بقادر على أن يخرج عن تلك الخصائص التي تكونه. وقد أخذوا من القرآن -كما قيض الله لهم- ضمن خصائصهم ووعيهم – أي فهموه كما ينبغي لهم أن يفهموه، أمّا نحن فنعبر إلى القرآن من موقع تاريخي مختلف.

ما بين الوضعية الدينية والوضعية العلمية:

هذا القول يضعنا في دائرة اكتشاف مهمّ لأبعاد ما نسمّيه بـ(الوضعية الدينية) أي الفهم

البشري للقرآن مقيّداً إلى الخصائص الفكرية لوعي مفهومي تاريخي محدّد. إن علاقة الوضعية الدينية بمحتوى القرآن لا تختلف في جوهرها عن علاقة الوضعية العلمية بالمعلومة العلمية التي تستند إليها في بناء تصوّرها الكوني، فكل يبني هذه التصورات انطلاقاً من خصائص وعيه وفهمه. قد عاشت أوروبا من قبل قروناً وهي تحتفل بالتصور الآلي النيوتوني للكون ثم جاءت التطورات العلمية من بعد لتكشف عن خطأ هذا المفهوم...

فالوضعية الدينية التي هاجمها «جلال صادق العظم» بعنف في كتابه «نقد الفكر الديني» لم تكن مخطئة في فهمها ضمن حالتها العقلية للقرآن إلا بالمدى الذي كانت فيه الوضعية العلمية مخطئة في تصورها الآلي للكون على ضوء المعلومة النيوتنية. فالظرف التاريخي يتحكّم بخصائصه المتناسقة الأبعاد في تشكيل أرضية الوعي المفهومي التي يصّدر عنها تصوّر معين للأمور. غير أن الوضعية العلمية تبدو أكثر حيوية في الانقلاب على معطياتها تطوراً مع تسارع الكشف العلمي في وقت تتقلّص فيه حرية الوضعية الدينية ضمن إلغاء كامل لكلّ منعكسات الخصائص التاريخية المتغيرة.

ولا تكمن المشكلة هنا في تمتع الوضعية العلمية بحرية النقد العلمي لمعطياتها مع التزام الوضعية الدينية بالمأثور والمنقول. ولكن تكمن المشكلة في عدم قدرة الوضعية الدينية على طرح المأثور والمنقول نفسه ضمن منهجية القرآن نفسه. أي إنّ الغائب الأكبر في الفكر الديني يرجع إلى عجز الفكر الديني عن الوصول إلى المنهج الكوني الذي يعطيه الوعي القرآني ليضع ضمنه قياساً وتدقيقاً واختباراً كافة المنظورات الكونية.

من هنا يأتي التخبّط والعجز، ومن هنا تأتي التوفيقية التبريرية والتوفيقية التعسفية. ومن هنا يتحوّل الدّين إلى وعظيات خطابية وإلى قضبان سلفية تزهق روح الإبداع الحق وتحنّط علاقة الإنسان بالحياة وتقوده إلى خارج العصر.

تبدو المقارنة غامضة ما بين القرآن والمعلومة العلمية. فالمعلومة العلمية عرضة للتغير بما يستتبعه تغير في التصور الكوني المعني بها ضمن مراحل التطور المتقدمة. والقرآن هو نصّ ثابت لا يتغير وبالتالي ليس صحيحاً - كما يبدو للبعض -- أن القرآن يمكن أن يحمل فهماً مغايراً ضمن عصر مغاير لما ورد عنه من فهم سلفي تقليدي.

النص الثابت والفهم المتغير:

إن خاصية القرآن ليست في تغير نصه أو تأويل النصوص على نحو باطني ليستقيم مع اتجاهات عقلية يصل إليها الإنسان مسبقاً. فليس هذا ما نعنيه... إن خاصيّة القرآن تكمن في أنه يحمل ضمن نصّه الثابت الذي لا يتغير أشكالاً مختلفة للوعي به ولكلّ شكل طبيعته التاريخية المتميزة.

بمعنى أوضح إن الكيفية التي يُفهم بها (التركيب القرآني) هي الأساس في طبيعة الوعي به، كذلك المعلومة فإنها فهم معيّن بوسائط معيّنة (لتركيبة مادية ما) غير أن تغير محتويات الفهم وطبيعة الوسائط التشخيصية تحمل معها فهماً جديداً لنفس تلك التركيبة المادية دون أن يكون ثمة تغيير قد طرأ على المكونات المادية لتلك التركيبة. فحين غير العالم فهمه لوضع الحركة المادية خلافاً للمنظور الآلي فالذي تغيّر هو أُسلوب الفهم والوسائط لنفس الموضوع وليس المادة. كذلك القرآن فإنه نصّ ثابت والمتغير هو فهمنا نحن للتركيب القرآني على نحو جديد نستمد بموجبه وعياً جديداً لحقائقه.

بهذا المعنى فنحن لسنا ضد فهم السَّلف للقرآن بموجب التركيبة التي تناولوه من خلالها غير أن تَكشّف القرآن عن تركيبة أخرى يجعلنا في مواجهة عطاء جديد ظل مكنوناً لمرحلة تاريخية خطيرة.. مرحلة يهيمن بها القرآن على كلّ مناهج الفكر العلمي الوضعي ويتجاوز بها كل معطيات الوضعية السلفية التقليدية الدينية.

تركيبة القرآن التي نتعامل معها - الآن - في سبيل الوصول إلى محتويات القرآن للوعي الكوني هي تركيبة المنهج والمعنى، ضمن خصائص عالمية جديدة وذلك في مقابل تركيبة القرآن التي عالجته بها المراحل أو المرحلة السابقة التي اعتمدت على الفهم الظاهراتي المجزأ لآياته وسوره ضمن أسباب النزول ودون نفاذ إلى المنهج القرآني الشامل. والتي عالجته انطلاقاً من بنانه اللفظي دون النفاذ إلى محتويات المعاني الكونية الأكثر عمقاً، والتي عالجته ضمن خصائص المحلية البدوية العربية ضمن ظرفها التاريخي المحدود.

إنّ القرآن يتكشف الآن عن تركيبة تعلو على أسباب النزول المحلية، وتعلو على البناء اللفظي المجرد، وتعلو على خصائص المحلية البدوية، أي إنه يتحول في عصرنا إلى كتاب جديد يحمل كلّ أبعاد الفكر الكوني الذي يهيمن على تجربة الإنسان ضمن حياة

كونية متّسعة.

عبر التركيبة المنهجية للقرآن ننفذ إلى أوضاع إنساننا العربي وموقعه في الحركة والتاريخ... موقعه من قبل وموقعه في الحاضر وموقعه في المستقبل... موقعه في عالمه وفي العالم وفي الكون... موقفه من نفسه ومن صراعه ضد إسرائيل وتطورات هذا الصراع في الحاضر والمستقبل.

بانكشاف القرآن - في عصرنا الراهن - عن تركيبة المنهج الكوني القائم على المعنى، وهي التركيبة التي تتحكم في سوره، يتحقّق لدينا المنهج الذي نتجاوز به تجربة الحضارة الأوروبية ضمن بدائلها الرأسمالية والاشتراكية بالتحليل والنقد. كذلك يتحقّق لنا نقد تحليلي مماثل بالمنهج القرآني نفسه لتجربة العالمية الإسلامية في مسارها الذي أكمل دورة تاريخية كاملة استغرقت الأربعة عشر قرناً. فالوعي القرآني الكوني هو أداة نقد وتحليل، ومن خلاله تَتضح لنا الأبعاد الكونية للتجربة الإنسانية في حركتها التاريخية ومتعلّقاتها الطبيعية.

إنّ ما نملكه الآن هو اكتشاف جديد لنص قديم لم يكشف من قبل عن منهجيته. وكل ما نفعله الآن هو إعادة فهم النص ضمن تركيبة المنهج أي منهجية التركيب القرآني. وأسلوبنا في اكتشاف تركيبة القرآن المنهجية لا ترجع إلى مناهج علمية أو دينية جزئية في التحليل كالتي يعتمدها الباحثون في معالجتهم لظواهر معينة، وإنما يعتمد أُسلوبنا على (جملة الوعي الإنساني) باعتباره قدرة كونية كامنة في الإنسان بحكم منشئه الكوني، وهي القدرة الوحيدة التي تقابل صفة القرآن الكونية الشاملة.

من هنا لن نتوقف كثيراً لدى (مسألة المنهج) إذ إننا نعتبر أن ممكنات الوعي الكوني بالقرآن كامنة في التركيبة الكونية للإنسان نفسه وفي جملة وعيه الإنساني. ويبقى الفارق الوحيد الذي يستمر معنا هو التصور الذي تتخذه جملة الوعي الإنساني في علاقتها بالكونية تبعاً لأوضاعها التاريخية كما أوضحنا في الصفحات السابقة.

من هنا يمكن أن نتّجه لدراسة التركيبة المنهجية للقرآن وأن نقارن بين ما أعطاه القرآن في الماضي وما يعطيه في الحاضر ككتاب صالح لكل زمان ومكان، ومن طلب الهدى في غيره أضلّه الله. ومن خلال ما نقدمه من دراسات تحليلية حول هذه التركيبة المنهجية ستتضح لنا كافة الحقائق المحيطة بالإنسان العربي في الإطار الكوني الشامل، مع

التنويه بأن هذه الدراسات القرآنية التحليلية ليست سوى (مقدمة) لعمل كبير جعله الله من بدايات القرن الخامس عشر الهجري يشمل فهماً جديداً ناسخاً لمفهوميات الوضعية العلمية والوضعية الدينية على حدّ سواء.

ضمن خصائص الوعي في تلك المرحلة لم يكن ممكناً للإنسان التعامل المباشر والنفاذ الواضح إلى المنهج القرآني عبر التحليل. من هنا اتخذت (النبوة) شكل الصّلة الحيّة والتوسط الفعّال ما بين حقائق الوعي القرآني في مطلقها وتصورات الوعي البشري في نسبيتها التاريخية، فعرّف اللهُ الرسول بأنه «الأسوة الحسنة» أي القدوة العملية التي يحتذي بها العرب (عمليّاً) في حالة (الغياب النظري) لوعي المنهج. والمطّلع على كتب الأحاديث يتأكّد لديه الجهد الخارق الذي بذله الرسول في سبيل التحول بالعربي البدوي إلى مقتضيات هذه المنهجية، ويكفي أن أحاديث الرسول قد شملت كل تفاصيل حياتهم ضمن كلّ أشكالها العديدة، وكان عليهم أن يترسّموا خطاه ويقتدوا به... كان الرسول وسيط التحول من (المنهج) إلى (التفاصيل) الشاملة لكل شيء ضمن مجتمع بدوي غير قادر على النفاذ إلى الوعي القرآني بمعناه المنهجي.

لم يكن من مهمة الرسول (تغيير الحالة العقلية) وإنما فقط ترشيد المجتمع وضبطه ضمن تطبيقات المنهج... فاجتمع له دور «العبد الصالح» مع «موسى» إضافة إلى دور «موسى» مع قومه... وكم نلاحظ أن أسلوب الرسول مع العرب في بعض القضايا كان قريباً من أسلوب «العبد الصالح» مع «موسى»... و«موسى» لم يصبر وكذلك العرب. كان الوعي المحمدي وعياً متفوّقاً بالإضافة إلى إمكانيات النبوة الغيبية والعلم اللدني الإلهي... وكان يقول: إنّ الفتن مقبلة كقطع من الليل المظلم.. كان يشير ويلمح ثم استرجعت السماء نورها المحمدي وأبقت نورها القرآني، فانعدمت الصّلة بين العرب ووسيط المنهج، فتنازعوا الأمر منذ أول يوم في السقيفة. فضاقت أولي الأمر [منكم] لتصبح من بينكم (مهاجرين فقط) ثم ضاقت فأصبحت (فيكم – مجلس الشورى الذي شكله عمر بمعزل عن الأمصار لاختيار من يخلفه)، ثم ضاقت فأصبحت (عليكم – بالوراثة الأموية والعباسية). إنها فتن الليل المظلم. وقد كان الرسول على علم بتفاصيلها. إذن لماذا سكت عنها؟

إنه الفرق بين عقلية تدرك المنهج وعقلية تعمل بموجب القدوة العملية. فالمنهج

يعني الالتزام بمقتضيات السلام والوحدة في التجربة البشرية. وبمعنى آخر العلو على مطلقات التنابذ في شكلها القبلي. بين الأنصار والمهاجرين، وبين القبائل فيما بينها، وبين العرب وغير العرب. فعبارة السقيفة المشهورة: منّا أمير ومنكم أميرا هي عودة إلى حالة التنابذ. أي إلى خارج المنهج بعد فقدان القدوة العملية الوسيطة.

هل يعني ذلك أن القرآن لم يستطع أن يتحوّل بالعربي إلى اتجاه الوحدة؟

إن القرآن نفسه يحدّد طبيعة دوره في تلك المرحلة (كتأليف) بين قلوب العرب وليس (توحيداً) لهم، فالعرب قد خرجوا كشعب قبائل – لا كقومية – واندمجوا بالفتح في الإطار الجغرافي – البشري للعالمية الأولى التي حشدتْ في داخلها معظم الشعوب الأمية – أي غير الكتابية – بذلك تحققت نبوءة الكتاب: (هو الّذي بعث في الأمّيّين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين. وآخرين منهم لمّا يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم) الجمعة: ٢ – ٣.

إذن لم يكن من مهمّات النبي أن يتجاوز بوعيه واقع مرحلته وخصائصها الفكرية... فظل الرسول حافظاً للعلاقة ما بين المنهجية في مطلقها والتطبيق في نسبيّته، أي في حدود إمكانيات الفهم العربي للقرآن.

قد نظر العرب إلى القرآن في إطار بنائه اللفظي وفي حدود ما تعطيه عقليتهم في فهم المعنى الذي أتى أعمق بكثير من تجربتهم الفكرية، فوجدوا في القدوة الرسولية تعويضاً نسبيًا ملائماً لأوضاعهم عن فهم المنهجية في كلّيتها. أمّا الآن وبعد انهيار تلك العالمية الأولى فإن القرآن يطرح نفسه أمام تجربة الحضارة العالمية ليس ببناء اللفظ ولكن بمحتوى المعنى وهذه هي مكنوناته للبشرية عبر مراحل تطورها... ومكنوناته تأتي في إطار منهجي كامل.

قد استند تركيب العالمية الأولى على (المبنى اللفظي للقرآن + القدوة الرسولية الحسنة + التطبيق التحويلي في إطار الخصائص المحلية). أما الآن فإن وضعاً قد طرأ، إذ تستند القراءة الآن على (المعنى القرآني + المنهج + الخصائص العالمية).

التفسير والوعي التاريخي

إن تطبيق الوعي التاريخي المعاصر على النصوص القرآنية سيؤدّي إلى فهم مختلف لكثير من النصوص عمّا كان عليه الفهم التفسيري التقليدي. يعني أن (التحليل) في مقابل

(التفسير) وصولاً إلى المنهجية القرآنية هو إنجاز يستند إلى مقوّمات عصرنا الراهن وخصائصه الفكرية وتصوراته الكونية الجديدة. لإيضاح هذا الفارق بين وعيين تاريخيين يسقطان على المحتوى القرآني سأتناول هنا وبشكل موجز ملامح تكوين العقلية العربية البدوية ثم أطرح نموذج مفهوم الخلق الآدمي ثم إمكانيات فهمنا التاريخي المغاير.

إذا تتبعنا مراحل التطور في التفكير الإنساني على ضوء فرضيات «جون ديوي» و«آرثر بتلي» نستطيع أن نميّز خصائص السلوك الفكري العربي في تلك الآونة بانتمائه إلى مرحلة «الحركة الذاتية – Self- Action» وهي مرحلة تتميز خصائصها بمحاولة الإنسان تفسير كل ظاهرة من ظواهر الكون بمعزل عن غيرها من الظواهر. فلم يكن الإنسان في تلك المرحلة قد أدرك ما بين ظواهر الكون جميعاً من علاقات. وقد أطلق رجال «علم الأجناس البشرية – Anthropology» على تلك المرحلة اسم «المرحلة الأنيمية – Animistic stage»U.

ابعاد الوعي الإحيائي:

ويقوم المفهوم الأنيمي على فكرة أن الإنسان بصفة عامة، والإنسان البدائي بصفة خاصّة، يميل إلى تصوّر العالم الخارجي على نحو شبيه بتصوره لذاته. فالإنسان حينما يعوزه الإطار المرجعي الخارجي الذي يدرك به الأشياء، تصبح ذاته هي إطاره المرجعي. وهذا هو حال الإنسان دوماً حين تكون خبراته العلمية عن البيئة المحيطة محدودة جداً. وعلى أيّ حال كان بيت القصيد بالنسبة لعملية التفكير القائمة على الأنيمية هو أنه تفكير يقوم على أساس النظر إلى الأشياء، بعضها مستقلاً عن بعضها الآخر، أي دون التفطّن إلى ما بينها من ارتباط، بحيث يبدو كلّ حدث كأنه قائم بذاته، مستقلّ عن غيره من الأشياء.

ومرجع هذا هو أن خبرات الإنسان في تلك المرحلة الأولية من التطور البشري لم تكن تسمح له بإدراك الارتباطات والعلاقات بين ظواهر الطبيعة، ذلك أن إدراك مثل هذه الارتباطات والعلاقات يتطلّب ملاحظة منتظمة متواصلة. وهذه تتطلب بدورها قدراً من الاستقرار الذي لم يكن متوفراً للعربي في بداوته المتقلبة عبر الأمكنة. وهذا سبب طبيعي يجعل العربي يرى الظواهر في شكل الكثرة المستقلة أو يدركها على أنها مستقلة وجوديّاً عن بعضها.

هذا التقدير هو بالطبع فرضية علمية عامة يمكن أن تسهم بقدر كبير في فهم

الخصائص الفكرية التي تطوَّرَ ضمنها الإنسان. غير أن هذه الفرضية وغيرها مما يستتبعه بالضرورة استنتاجات فلسفية أُخرى لا تؤدّي إلى فهم دقيق للواقع ما لم توسّع مدارك الفرضية العلمية نفسها بأبعاد وزوايا أُخرى يشير إليها الواقع ويدلّ عليها.

من ذلك أن العربي في مرحلته الأنيمية كان يعيش وضعاً بدوياً ينتشر فيه على مساحات صحراوية وصخرية جرداء وأعني بالتحديد البيئة الطبيعية - الجغرافية التي عاش ضمنها عرب وسط الجزيرة العربية الذين كانوا وعاء الإسلام البشري. فالعربي في بدويته الصحراوية، وضمن مرحلته الأنيمية قد كيّف تصوره للكون ولعلاقته بنفسه وبقوى الطبيعة الكامنة ومظاهرها على نحو خاصٍ به إلى نحو بعيد.

إن فهم نظرة العربي وتصوّره لذاته وللكون أمر لا يمكن النفاذ إلى خصوصيته دون النفاذ أوّلاً إلى بنائه الذاتي الداخلي وإلى صفاته التي يتفرّد بها، فطبيعة وسط الجزيرة غير طبيعة شواطىء اليونان في النصف الشمالي من المتوسط. فالتبدّلات الطبيعية لا تحمل جلال القوة وفجائيتها أي إن الطبيعة الساكنة لا تلبس لدى العربي ثوب الحياة الميثولوجي بشكل متّسع. ونظراً لهذا الفارق التكويني تختلف علاقة العربي بالشخوص الحية (الأوثان) وبالأساطير ومعاني القوة الخفية الكامنة في الأشياء عن علاقة الشعوب الأخرى بها.

السكونية والتكرار والتعاقب:

من ضمن خصائص هذه الحالة العقلية، النظرة السكونية لحركة الظواهر الطبيعية بمنطق التكرار والتعاقب... كل شيء وجد كاملاً منذ البداية ثم يكرّر نفسه بروتينية تعاقبية دائبة ومكررة، ومتناوبة... الشمس والقمر... الليل والنهار... الاتّساع والضيق... الزيادة والنقصان... وفي إطار فهم إحيائي للظواهر نفسها.

بهذا المعنى يفهم التطور كتراكمات كميّة لأشكال الكثرة... والمفارقات ترد لاختلاف الطبائع الناتجة عن مصادر الخلق الأساسية (طبائع الزنج وعاداتهم) بشكل وصفي غير تحليلي.

ضمن ذلك الوعي المفهومي التاريخي ظل الاعتقاد قائماً بأن الشيء لا يخرج إلاّ من نوعه، فالغرسة تنمو في شكل شجرة والنعجة لا تلد إلاّ جنسها فلو ولد الفرس طائراً كانت معجزة... كل شيء موجود في الأصل على مثال معيّن ثم يتخذ شكل الكمال في الصورة. بحكم تلك الثقافة السائدة لا يتمّ الالتفات إلى مظاهر (الخلق المتحوّل) إلاّ كمظهر من

مظاهر القدرات الغيبية. وكانت مظاهر هذا الخلق المتحول موجودة في بيئتهم في شكل ما تجريه النحلة من متحولات إلى عسل، وفي تحويل النعجة لبعض ما تأكل من حشائش وتشرب من ماء إلى لبن يخرج ما بين فرث ودم سائغاً للشاربين.

كذلك لم يكن بمقدور الإنسان أن يعرف أن دمه الذي يسري في عروقه هو نتاج عملية خلقية تحويلية دقيقة. فالوجود – في تقديرهم - قائم مكتمل منذ البداية، وما بقي إلا التعاقب والتكرار عبر التناوب... والعملية في حدودها اللغوية ترتبط دوماً بالحدَين... موت، حياة... ليل، نهار.

فالآية التي تقول: (ذلك بأنّ الله يولج اللّيل في النّهار ويولج النّهار في اللّيل وأنّ الله سميع بصير) الحج: ٦١ تفهم ضمن تلك النسبية الثقافية بمعنى التعاقب وليس (الإيلاج) كما يطرحه القرآن، وهو. يحتاج في إدراكه إلى وعي علمي حديث كذلك فهم الآية: (قل من يرزقكم من السّماء والأرض أمّن يملك السّمع والأبصار ومن يخرج الحيّ من الميّت ويخرج الميّت من الحيّ ومن يدبّر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتّقون) يونس: ٣١ حيث يدرك في حدود التكرار ضمن نفس سياق تكوّن الظواهر كإحياء الأرض الميتة بالماء وكخروج الدجاجة عن البيضة... أي تكرار الظواهر الخلقية كما هي بسُنّة الخلق والمشيئة... حين يسقط هذا التصوّر نفسه على آيات الخلق الآدمي سرعان ما يفسّر خلق الإنسان كاملاً في هيئته الأولى ضمن أحسن تقويم ثم يسارع إلى ربطها بآيات أُخرى: (وما أمرنا إلاّ واحدة كلمح بالبصر) القمر: ٥٠، وكذلك: (هو الذي يحيي ويميت فإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون) غافر: ٦٨ حيث يستقبل الذهن هذه المعاني بخلفيته العقلية ويصل بها إلى النتائج المعروفة في التفسيرات التقليدية.

المنظور المعاصر للتحوّل والتطور:

بالنسبة لنا يختلف منظور التصور باختلاف الذهنية ومقومات تكوينها، فولادة الشيء من نقيضه ولادة ممكنة. ربما لا يكون «داروين» محقاً في تحقيقاته حول أصل الإنسان أو مراحل نشوئه. فالمعلومة العلمية قابلة للنفي والإثبات وبالذات في تعاملها مع ظواهر تمتدّ في تكونها إلى ملايين السنين... ليس المهم إذن تحقيقات «داروين» نفسها ولكن المهمّ هو ما أصبح عبر العلم منظوراً أو مسلّمة أي التحول والخلق عبر التطور. هذه المسلمة تشكل خلفية للذهنية المعاصرة، وبالتالي فيمكن لأي عقل معاصر أن يقبل بمفهوم ألاّ

يكون الإنسان مخلوقاً في كماله منذ اليوم الأول ولكنه متطور إلى شكله الرّاهن عبر هذه الملايين من السنين، مثله مثل الكائنات الأخرى.

بوجود هذه الخلفيّة الذهنية التطورية يقف العقل المعاصر لدى آية: (أولم ير الّذين كفروا أنّ السّماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كلّ شيء حيّ أفلا يؤمنون) الأنبياء: ٣٠ وقفة مختلفة... ففي الماضي، يفهم هذا النص بمعنى وجود عنصر الماء في كل حياة... سقي الأرض وإنبات الزرع وشرب الإنسان والحيوان. أمّا الآن فيمكن فهم النص على أن الماء مصدر أوّلي في عملية الخلق نفسها وفي طور التكوين الأول. وبنفس المنظور يكون فهمنا لعبارة: (والله أنبتكم من الأرض نباتاً) نوح: ١٧ هي أقرب العبارات للفهم بحكم استخدام عبارة (نباتاً) وليس (إنباتاً)، والعبارة الأخيرة (إنباتاً) هي التي تستقيم مع الفهم السلفي. أما أن ينبت الله الإنسان (نباتاً) من الأرض فهذا أمر لا يفهم إلاّ ضمن عصر مختلف... وفي الإسقاط يختلف في تناوله لآية: (ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجاً) نوح: ١٨، وكذلك: (وقد خلقكم أطواراً) نوح: ١٤.

فالطور هنا – بالمعنى السلفي – ما يتعلق بحالة الطفولة والرجولة والكهولة أو بمختلف مراحل نموّ الجنين في بطن أُمّه. وحين نستمر في مقارنة فوارق إسقاط التركيب الذهني على القرآن نصادف آيات أخرى: (هو الّذي خلقكم من طين ثمّ قضى أجلاً وأجل مسمّى عنده ثمّ أنتم تمترون) الأنعام: ٢، فيعود المعنى السّلفي لكل البشرية باعتبار تسلسلهم عن «آدم». ويعود المعنى الآخر الآن لكل البشر باعتبارهم نتاج تطور اقتضى أجلاً.

ويستمر الإسقاط الذهني المفارق لينفذ إلى عباراتٍ لم يقف لديها الأقدمون إلاّ في حدود الانسياب الجمالي للفظيات القرآن: (وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدّماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك قال إنّي أعلم ما لا تعلمون) البقرة: ٣٠. وليس «إني خالق». والملائكة في (عتبهم) على الإرادة الإلهية لم يصدروا عن علم بغيب الإنسان الذي لم يخلق، فمن أين لهم التساؤل؟

فكيف أدركوا علاقة الإنسان بسفك الدماء وبالفساد في الأرض؟ ثم حين يجعل الله الأمر واقعاً يخاطبهم بالرجوع إلى علمه: (قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلمّا أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إنّي أعلم غيب السّماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون)

البقرة: ٣٣.

بغضّ النظر عن حقيقة التطورية أو بطلانها المهم أن التطورية – بمدارسها المختلفة غير الداروينية الآن – هي جزء من الدماغ المعاصر وتتضمن إسقاطاته النظرية على كل المواضيع بما فيها آيات الكتاب. وبالتالي فإن الفارق بين التفسير السَّلفي والإسقاطات الراهنة هو فارق في الزمان والمكان وليس مجرد تأويل عصري أو تفسير بالرأي يخالف ما أجمع عليه أهل الحلّ والربط في مسائل التفسير.

إن الإصرار على المنظور السَّلَفي في التفسير بالمأثور والمنقول هو استلاب الحاضر لمصلحة الماضي ومصادرة الزمن لصالح لحظة تاريخية معينة. ولنا أن نسأل أنصار السلفيّة لماذا لبث نوح في قومه داعياً ألف سنة إلاّ خمسين عاماً (٩٥٠) سنة في وقت لم يتجاوز عمر محمد (٦٣) عاماً. هل لعمر نوح علاقة بعصره حيث كانت تعيش على مقربة منه كائنات ضخمة ومعمرة؟ أم أنّ نوحاً فقط دون غيره من أبناء قومه قد عاش قرابة الألف عام؟ إن في عصرنا جواباً لا بد من التعامل معه.

ينظر البعض لقصة «آدم» من زاوية الإعجاز الإلهي، غير أن الإعجاز لا يمارس إلا في مقابل قوة مضادّة بالكفر أو المعصية، وحين خُلق «آدم» لم يكن إبليس نفسه قد تمرّد على الأمر الإلهي. إن الله قادر على خلق «آدم» في جزء من بلايين الثانية. وحين أراد فعل ذلك على يد «عيسى» حين خلق لبني إسرائيل طائراً من الطين – بإذن الله – ثم نفخ فيه فأصبح طائراً بإذن الله – فالله قادر مطلق على هذا النوع من الخلق الفوري فيما أجراه على يد عيسى كقصة مشابهة لخلق آدم. ولكن هل قضى الله أن تكون إرادته في خلق آدم على طبيعة المعجزة العيسوية؟ هنا السؤال الجوهري. ماذا لو وقع طير عيسى في معمل داروين؟ سيشرّحه بالطبع وسيحدّد لنا عملية تطوره الخلقي بملايين السنين، ولكن هل يكون داروين مخطئاً؟ لن أُخطِّىء داروين ولكنني سأهمس في أذنه بأن الأمر قد أُجري كمعجزة في إحدى قرى فلسطين، وأن عيسى النافخ في الطير هو نفسه نتاج نفخ سابق.

في طير عيسى تنزل الأمر الإلهي إلى (الطين كهيئة الطير) ثم تحول إلى طائر حيّ، فالتحوّل تمّ خارج الزمان والمكان (البعد الغيبي فعالم الأمر) ولكن النتيجة حلّقت في سماء الزمان والمكان (البعد الطبيعي)... هذه هي المعجزة غير أن الله لم يشِر إلى خلق آدم كمعجزة والله قادر على إحداث ما لا نعلم.

إنّ نقد الدكتور «عاطف أحمد» للمفهوم العصري للقرآن ينتهي بنا إلى حصر القرآن ضمن الإسقاط الذهني السُلفي. وكنت أودَ والدكتور عاطف رجل علمي التفكير أن يدرس كما درس الدكتور «خليل أحمد خليل» العلاقة بين القرآن وبيئة التنزيل. وقتها يستطيع أن يكتشف أن التفاسير التقليدية منبثقة عن وعي مفهومي تاريخي محدد وأن القرآن في مطلقه (إن كان يؤمن بذلك) قابل لإسقاط ذهني مختلف في مرحلة حضارية متقدمة كعصرنا.

إن الجمع بين القراءتين (الغيب والطبيعة)، كما حاول العبد الصالح أن يعلّم موسى، وكما طلب من محمد في غار حراء، ليقرأ بالله خالقاً وليقرأ مع الله معلّماً.. هو أُسلوب القراءة الكونية الجامعة لتحقيق الوحدة والسلام الكوني للبشرية جمعاء. قد أصبح المنهج عبر التحليل بديلاً عن النبوة وذلك ليستدرك الإنسان بالتطور ضمن مقوماته الموضعية ما لمّ يستدركه بالتزكية النفسية ضمن مقوماته الروحية. والعالمية الثانية – إطار هذه المنهجية القرآنية – ليست دعوة وعظية ولكنها (حتميّة) لا يمكن رؤيتها خارج الجمع بين القراءتين.

إنّ تاريخنا المعاصر يتجه – عبر صراعنا مع إسرائيل – إلى وضع لَبِنات العالمية الإسلامية الثانية (حيث انتهت الأولى بسقوط القدس كما توضح سورة الإسراء). ومهمّة العالمية القادمة تغيير تلك الصورة المؤلمة التي يعيشها عالم اليوم نتيجة منهجيته العلمية التنابذية القائمة على النفي والصراع.

هذه الصورة التي أدركها «صادق جلال العظم» ولكنه لم ينفذ إلى جوهرها: «إن الإنسان الذي يرى في الخلاص السِمة الطاغية على حياة هذا القرن لا بد أن يتمتع بقسط وافر جداً من التفاؤل، ومقدرة عجيبة على تناسي تلك النواحي البشعة والمشوّهة من حياة العالم المعاصر وثقافته وحضارته، ولا أدري كم يوجد في هذا التفاؤل وفي هذا التناسي من الإخلاص لحقائق الحياة المعاصرة والأمانة لواقع القرن العشرين».

القرآن والمتغيرات:

إنه من الواضح جداً أن تحوّل القرآن باتجاه العالمية الثانية ضمن واقع تاريخي اقتصادي واجتماعي وثقافي مغاير جذرياً لأوضاع العالمية الأولى يعني بالدرجة الأولى إيجاد تفاعل بين القرآن وهذه المتغيرات. فما هو الأسلوب الذي يتبع في ضبط هذا

التفاعل بحيث لا تخضع النصوص لتأويل عصري مفتعل يقفز - مسايرة للعصر - إلى خارج القرآن. وكيف يمكن النظر إلى هذه المتغيرات الجذرية في الزمان والمكان من بعد انقطاع الوحي والرسالة؟

الذين يتوجّهون بالعصرنة إلى القرآن إنما يطبّقون أفكارهم وليس أفكار القرآن عن التفاعل مع التغيير، أمّا القرآن فإنه يضع أمامنا أُسساً ثابتة للتعامل معه في إطار متغيّرات العصر والتاريخ. علماً بأن القرآن يتوجّه اليوم إلى عالمية جديدة لكل البشر ليظهره الله على الدّين كلّه ضمن عالمية شاملة: (يريدون أن يطفؤوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلاّ أن يتمّ نوره ولو كره الكافرون. هو الّذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدّين كلّه ولو كره المشركون) التوبة: ٣٢ - ٣٣.

كذلك: (هو الّذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدّين كلّه وكفى بالله شهيداً) الفتح: ٢٨، وكذلك: (ومن أظلم ممّن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام والله لا يهدي القوم الظّالمين. يريدون ليطفؤوا نور الله بأفواههم والله متمّ نوره ولو كره الكافرون. هو الّذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدّين كلّه ولو كره المشركون) الصف: ٧- ٩.

إن من شروط أداء القرآن لهذه المهمّة العالمية أن يأتي مستوعباً لمقوماتها في تكوين إنسان العالم الجديد. من الأمثلة على ذلك أن كلّ (مشتغل) بالدعوة الإسلامية خارج الإطار الجغرافي التقليدي للمسلمين سرعان ما تواجهه مشكلة العقوبات الدينية كقطع اليد والرجم والجلد... في هذه الحالة يلجأ إلى كلّ أنواع المبررات المنطقية ليؤكد على ضرورة هذه العقوبات منطلقاً في دفاعه عنها كونها أمراً إلهيًا غير قابل للتغيير وقد أثبته الله في نصوص كتابه. ثم يردف بالقول إن هذه العقوبات لا تنفذ عمليًا إلاّ في حالات نادرة نظراً للمحاذير المحيطة بشروطها.

فحالة الزنا لا تثبت إلا بشهود أربعة ينظرون للأمر عياناً... وتنفيذ القطع لا يتمّ إلا إذا كان مقدار المال أكثر من مبلغ محدود حتى أن بعضهم قد أسرف في اجتهاده وقال إن سرقة مال الدولة لا توجب قطع اليد لأن مال الدولة ملك لكلّ المواطنين بما فيهم السارق نفسه، وشدّد بعضُهم على نظرية الحرز.

أما الجلد فوضعوا له شروطاً من بينها ألاّ ترتفع يدُ الجلاد إلى ما فوق إبطه، وألاّ

تكون الضربات موجعة، وأن تجمع في ضربات محدودة. هذه من أنواع المبررات العديدة، غير أن هذا لا يحلّ مشكلة إقناع الإنسان المعاصر بتكوينه العقلي والأخلاقي وقيمه الجديدة. بل إن الإصرار على هذا الموقف من شأنه حصر الإسلام ضمن حدود عالميته التقليدية حيث يتعامل معه الناس من منطلق الإيمان الوراثي. كما أن إحداث تغير بإرادتنا الذاتية في تشريعات الكتاب لتتوافق وروح العصر أمر مرفوض قرآنيًا إلاّ أن يضع القرآن نفسه حدودَ هذا التوافق... هنا تكمن مشكلة التجديد بين نبوة انقطعت منذ أربعة عشر قرناً ونصوص غير قابلة للتغيير من جهة... وعالم متغير بوعي مفهومي تاريخي جديد ومفارق للمراحل السابقة من جهة أُخرى. غير أن الله المحيط بأسرار ما خلق في الماضي والحاضر والمستقبل لم يكن يعجزه حلّ هذا الإشكال.. بل ليس الإشكال قائماً لو أدرك الناس القرآن إدراكاً صحيحاً.

منهجية القرآن وضوابط التشريع:

يقول الله تعالى: (وأنزلنا إليك الكتاب بالحقّ مصدّقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتّبع أهواءهم عمّا جاءك من الحقّ لكلّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمّة واحدة ولكن ليبلوكم في مآ آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبّئكم بما كنتم فيه تختلفون) المائدة: ٤٨.

تنصّ هذه الآية على معنى خطير في التشريع إذ تقول: (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً). ولتحليل تركيب هذا النص يمكن إيراده على نواحٍ شتى لاستبانة الفارق في المعنى... [لكل منكم جعلنا شرعة ومنهاجاً] – في هذا المبنى المحرف يعني أن الله قد قيّد التشريع به وأنزله أمراً دينيًا دون الرجوع إلى أبعاد أُخرى... هذا معنى، [لكل منكم جعلنا].

أما النص بـ[لكل جعلنا منكم] فيعني أن الله يردّ التشريع إلى [منكم] أي جعلنا التشريع منكم أي مطابقاً لخصائصكم وتكوينكم وأعرافكم. وبمعنى أكثر تحديداً أن الله ينزل حكمه متوافقاً مع أخلاقية الواقع وسلوكيته ضمن توافق تام مع الظرف التاريخي. فالشرعة والمنهاج هما استخلاص إلهي مقيّد بشخصية الواقع. وقد أراد الله – عبر هذا النص – أن يطلعنا على نسبية التشريع المنزل تبعاً للحالات التاريخية والأوضاع الاجتماعية المختلفة... إن عقوبات القطع والرجم والجلد كانت سارية المفعول في ذلك العصر التاريخي السابق على الإسلام.

نفس الأمر – أي نسبية التشريع التاريخية – نجدها فيما اشترعه الله لليهود ضمن نفس مقوّمات بيئتهم الاجتماعية والتاريخية، وهي تشريعات تختلف عن تلك التي تنزّلت في القرآن بعد عدة قرون [راجع: المقارنات بين المنظومتين الإسلامية الغيبية واليهودية الحسية – خلاصات وخاتمة الكتاب الأول].

إن نظرة على البيئة التاريخية وأنماط العقوبات في ذلك العصر اليهودي توضّح لنا أن ذلك الشكل من العقوبات كان دارجاً في الحوض الحضاري التقليدي. فالحضارة العمورية السابقة على الديانة اليهودية كانت قد اختارت نفس هذه الأشكال وقد اشتهر بها (قانون حمورابي حوالي ٢١٠٠ق.م). الذي وسّع قانونه ليشمل عقاب حتى الأطباء فيما إذا فشلوا في عملياتهم الجراحيّة... فمن نفس تلك البيئة التاريخية وعلى نفس نمطها جاء التشريع. وقد أثار هذا التداخُل بين الأعراف التاريخية الوضعية والتشريعات الدينية خيالَ بعض علماء الاجتماع والأنثربولوجية مما دفعهم إلى الاستنتاج بأن الدين ليس سوى حامل أيديولوجي لثقافة تاريخية محددة. غير أننا لا نقول ذلك بالطبع وإنما نؤكد فقط على ما أوضحه القرآن لنا من نسبية التشريع في علاقته مع بيئته التاريخية الحاملة له.

إن الثابت في التشريع هو (مبدأ العقوبة) أو الجزاء، أما الأشكال التطبيقية لهذا المبدأ فموكولة لكل عصر على حسب أوضاعه وأعرافه وقيمه. بهذا يستوعب القرآن متغيرات العصور ويبقى كما أراد له الله صالحاً لكل زمان ومكان.

الشرك المعاصر والإيمان المعاصر:

إن هذا القول يفجّر قضية مهمة في الوعي الديني المعاصر برمّته وهي مسألة تتعلق بجوهر الدين وعلاقته بأشكال الوعي التاريخي المختلفة. فالأديان جميعها قد تنزلت في مرحلة تاريخية معينة في تطور الإنسان، مرحلة كان فيها مفهوم الوسطاء الروحيين في شكل الأصنام والأرواح العلوية الحالة في البشر والحيوانات هو الأساس الفكري في تكوين العقل. كانوا يرون ظواهر الطبيعة ككائنات حية بما فيها من أفلاك مختلفة وقد بنيت المعابد على ضوء مفاهيم فلكية محددة ونظرة خاصة إلى الأبراج ثم قصدوها بالعبادة في توقيت معين... العبادة بمعنى التوجّه بالافتقار الكامل نحو هذه الأشكال لإيجاد الصّلة مع القوة المطلقة... أمّا الآن – وفي عصرنا – فقد اختفى دور الوسطاء الروحيين والأَشكال التجسيدية للصِّلة بالله، كما واتخذت العلوم الفلكية والتصور الكوني طابعاً

مختلفاً.. التوجه العصري (الشرك العصري) هو بالتوجه العلمي للاتحاد مع الطبيعة بعد نفي الحضور الإلهي. أي إن مشكلة الإيمان الآن – ليس كما كان باستبعاد الشريك وتوجيه طقوس العبادة لله – ولكنها مشكلة رؤية الحضور الإلهي في الوجود الطبيعي بعد أن حاولت المنهجية العلمية المادية نفيه نفياً باتاً.

إذن هناك تغير جذري في المفهوم الإيماني نفسه وفي وسائل تحققه اليقينية، ليست القضية الآن في السجود لصنم أو اتخاذ أرباب أو ممارسة علاقات فلكية وأبراجية معينة.. المشكلة الإيمانية الآن هي في توجّه الإنسان كليّاً نحو الاتحاد بالطبيعة عبر منهجية العلم بديلاً عن التوجّه إلى الله كونيّاً عبر منهجية الخلق. وكما يعني هذا الوضع فارقاً جذريّاً في مفهوم الشرك كذلك يعني فارقاً جذريّاً في النتائج الإيمانية.

فالإيمان في عصرنا يعني الانتقال إلى إدراك عميق لمنهجية الخلق والتكوين كما يوضحها الله في القرآن وهي مرحلة إيمانية لم يصِلْها من قبل إلاّ قلة من الذين اصطفاهم الله.

من هنا تصبح قاعدة المفهوم التعبدي في عصرنا هي التوجه الدائم إلى الله بالفعل ضمن الحركة العملية في الواقع. هذا يؤدي إلى تكريس مفهوم السلام مع الله ومع الكون ومع الذات ضمن منهجية الخلق الرحماني القائم على التسخير والوحدة.

إن الدين في جوهره مسألة واحدة محددة تلتفّ حولها كلُّ موضوعات القرآن والتوراة والإنجيل. تلك هي مكانة الإنسان في الخلق الإلهي، فالإنسان في قمته هو نفخ من روح إلهي يجسد أرقى مستوى من (التركيب)، والمطلوب من هذا الإنسان في المقابل أن يجسّد أرقى مستوى من (الوعي) وأرقى مستوى من (الممارسة) حتى تستقيم المعادلة بشكل متناسق (التركيب محوّلاً إلى وعي محوّلاً إلى ممارسة) أن يسمو الكائن البشري في وعيه وممارساته إلى مستوى خلقه الإلهي. فليس المطلوب أن نسمو إلى الله مقصداً لذاته العليا فهذا مقام لا يصِله بَشَر، وإنما المطلوب أن نسمو إلى تركيبنا.. ونحقق كمالات هذا التركيب (الخلق) بالوعي والممارسة.. أي أن ننطلق إلى قوّتنا الكامنة فينا وأن نسمو بتفجيرها.. هكذا نخرج كمالات الخلق المودع فينا كخلفاء عن الله في الأرض.. الدين هو تحويل الذات إلى كامل طاقتها عبر الوعي الحقيقي بمنهجية الخلق الكوني واستمداد حكمته في الممارسة.. إنه التحويل لقوة الخلق المودعة فينا إلى معادل لها على مستوى

العقل والأخلاق وضمن رؤية كونية تتوافق مع حكمة الله وإرادته.

فالإنسان المتدين حقيقة هو ذلك الذي يستطيع الاندماج وعياً وممارسة بمنهج الخلق الإلهي الكوني مجسّداً للمعاني الكامنة في هذا الخلق... التوجه إلى الله بكليته... تجسيد الرحمة في سلوكيته... بكلمة مختصرة هو ما يسميه (العارفون) بمقام (الجمع)، أو المحصلة النهائية للعبودية ضمن أرقى أشكالها. وقد رأينا كيف أن «العبد الصالح» في تجربة «موسى» قد أراد لوعي «موسى» أن ينكشف على أبعاد هذا المنهج الإلهي في الخلق والتكوين والحركة، أي رؤية الحضور الإلهي في دائرة الوجود والحركة والتكيف مع مقتضيات التقدير الإلهي كما يظهر للبشر.

هذا هو الأصل الإيماني في كل الديانات وقد أوضحها الله في تجارب الأنبياء التي يتداولها معظم الناس كقصص وأخبار دون النفاذ إلى حقائقها العميقة التي تعبر عن أشكال مختلفة للوعي بمنهجية الخلق الإلهي الكوني وعلاقته بالحركة وتنمية قدرات الإنسان ليصل إلى كامل طاقة التركيب الإلهي له. حاول الشيخ الأكبر «ابن عربي» أن ينفذ لهذه الأعماق في (فصوص الحكم) وحاول الدكتور «أبو العلاء عفيفي» رحمه الله أن يقدّم تحليلاً وتحقيقاً لهذه النصوص بالكشف عن معاني (كلمات الأنبياء) غير أن ذلك المجهود – على عظمته الفلسفية – لم يستطع أن يلمس البُعد الغيبي الذي كان يدور حوله الشيخ الأكبر في كل كلمة نبوية (هذا ما أرجو أن يكون موضوع دراسة منفصلة).

إذن التشريعات على اختلافها هي نسبية حسب الواقع التاريخي بهدف إيجاد رابط كامل بين حركة الإنسان من جهة ومقتضيات المنهج الإلهي في الخلق الكوني من جهة ثانية وذلك لتحقيق مبدأ السلام الكوني مع الله ومع الكون ومع الذات. هذا يعني أن الديانات السماوية ترتدّ كلُّها إلى أصل واحد (جوهري) ثم تتفرع إلى أشكال تطبيقية مختلفة. فالدين عند الله هو الإسلام. والإسلام هو الحنيفية الإبراهيمية ضمن أرقى أشكالها في التوجه إلى الله: (ومن أحسن دينا ممّن أسلم وجهه لله وهو محسن واتّبع ملّة إبراهيم حنيفا واتّخذ الله إبراهيم خليلا) النساء: ١٢٥.

كثيراً ما يُغفل المفسرون الارتباط الموضوعي والتاريخي بين الإسلام المحمدي والإسلام الإبراهيمي. ويظنون أن (الإسلام) مقتصر كاسم ومصطلح على الدعوة المحمدية في وقت ترجع فيه آيات الكتاب إلى «إبراهيم» كمقدمة للإسلام وإلى «محمد»

كأولى الناس بإبراهيم: (ما كان إبراهيم يهوديّا ولا نصرانيّا ولكن كان حنيفا مسلماً وما كان من المشركين. إنّ أولى النّاس بإبراهيم للّذين اتّبعوه وهذا النّبيّ والّذين آمنوا والله وليّ المؤمنين) آل عمران: ٦٧ — ٦٨.

وكذلك: (وجاهدوا في الله حقّ جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدّين من حرج ملّة أبيكم إبراهيم هو سمّاكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرّسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على النّاس فأقيموا الصّلاة وآتوا الزّكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النّصير) الحج: ٧٨.

وقد ربط الله بين دعاء إبراهيم: (وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربّنا تقبّل منّا إنّك أنت السّميع العليم. ربّنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذرّيّتنا أمّة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنّك أنت التّوّاب الرّحيم. ربّنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلّمهم الكتاب والحكمة ويزكّيهم إنّك أنت العزيز الحكيم) البقرة: ١٢٧ — ١٢٩ وتنزل الرسالة على خاتم النبيين: (لقد منّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين) آل عمران: ١٦٤، وكذلك: (هو الّذي بعث في الأمّيّين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين. وآخرين منهم لمّا يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم) الجمعة: ٢ — ٣.

التأكيد على الأصل الإبراهيمي للإسلام كما بشر به «محمد» يحمل جانباً خطيراً في الفكر الديني مما ينسف المسلّمات المتداولة حول علاقات الأديان الثلاثة: (الإسلام والمسيحية واليهودية) بالابراهيمية: (ما كان إبراهيم يهوديّا ولا نصرانيّا ولكن كان حنيفاً مسلما وما كان من المشركين. إنّ أولى النّاس بإبراهيم للّذين اتّبعوه وهذا النّبيّ والّذين آمنوا والله وليّ المؤمنين) آل عمران: ٦٧ — ٦٨.

هذا يعني أن (البُعد التاريخي) للرسالة المحمدية يضرب جذوره بعيداً لدى الإبراهيمية ودون المرور عبر اليهودية والنصرانية... بل نلاحظ أن القرآن لا يعتبر اليهودية استمراراً للإبراهيمية بل يخصّ بهذه التسمية (الإسلام) أنبياء اليهود فقط وليس اليهود أو الديانة اليهودية: (إنّا أنزلنا التّوراة فيها هدى ونور يحكم بها النّبيّون الّذين أسلموا للّذين هادوا والرّبّانيّون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا النّاس

واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) المائدة: ٤٤.

[راجع: خصائص مراتب الأنبياء -- ملحق الفصل الثاني – الجزء الثاني – تعقيب رقم ٥]، وكذلك التعقيب رقم – ١ – في هذا الفصل].

فالإسلام بهذا المعنى هو الدين العالمي الذي يتجاوز الديانات التاريخية المحلية ويطوّرها باتجاهه، أي باتجاه الجوهر الأصلي للدين متمثّلاً في الحنيفية الإبراهيمية: (ومن أحسن دينا ممّن أسلم وجهه لله وهو محسن واتّبع ملّة إبراهيم حنيفاً واتّخذ الله إبراهيم خليلاً) النساء: ١٢٥.

وبغرض التأكيد على هذه العالمية وبعيداً عن تأثير أي عناصر محلية جاء الأمر الإلهي باستقبال بيت المقدس في الصلاة... وجاء الأمر الإلهي بجعل الصلاة قياماً ليليّاً كما في «سورة المزمل». ثم أعاد الله التوجّه نحو الكعبة في مرحلة لاحقة كما وزعت الصلاة على ساعات النهار تبعاً لحركة الشمس وجعلت صلاة الليل نافلة وليس فرضاً.

إن هذه البداية ثم التحوّل عنها تحمل دلالاتٍ في توجه القرآن لأوضاع تلك المرحلة وتأكيده على نسبية العلاقات بين الغيب والواقع تبعاً لخصائص الواقع نفسه، وما كان الله العليم ليأمر ثم ينسخ الأمر عن عدم معرفة بالمستقبل (أي رفض اليهود للإسلام كما يظنّ البعض) ولكنه يُجري الأمر على هذا النحو ليرشدنا إلى خلفيّة هذه النسبية في البناء الديني... فالإسلام دين العالمية الذي يستجيب لخصائص الواقع ضمن متغيرات الزمان والمكان... خلاصة الماضي وبداية الحاضر المتكيف دوماً مع الاستمرارية والحافظ دوماً على الجوهر: (سيقول السّفهاء من النّاس ما ولاّهم عن قبلتهم الّتي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. وكذلك جعلناكم أمّة وسطاً لتكونوا شهداء على النّاس ويكون الرّسول عليكم شهيداً وما جعلنا القبلة الّتي كنت عليها إلاّ لنعلم من يتّبع الرّسول ممّن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلاّ على الّذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إنّ الله بالنّاس لرؤوف رحيم. قد نرى تقلّب وجهك في السّماء فلنولّينّك قبلة ترضاها فولّ وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولّوا وجوهكم شطره وإنّ الّذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنّه الحقّ من ربّهم وما الله بغافل عمّا يعملون. ولئن أتيت الّذين أوتوا الكتاب بكلّ آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع

قبلة بعض ولئن اتّبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنّك إذا لمن الظّالمين) البقرة: ١٤٢ — ١٤٥.

لتأكيد علاقة القرآن بالماضي الديني وللتأكيد على استمرارية القرآن عبر المتغيرات التاريخية خاطب الله محمداً في سورة فاطر: (والّذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحقّ مصدّقاً لما بين يديه إنّ الله بعباده لخبير بصير) الآية ٣١ — هنا تأكيد على أن الخلاصة استمرار من الماضي ثم ينتقل القرآن إلى المستقبل - : (ثمّ أورثنا الكتاب الّذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير) فاطر: ٣٢.

إن مفهوم الاصطفاء من بعد «محمد» والتوريث لا معنى له خارج وجود متغيرات تفرض على الناس رؤية جديدة للمحتوى القرآني في علاقته مع الواقع.. بمعنى آخر إن التوريث والاصطفاء اللاحق من بعد انقطاع النبوة يعني وضع المتغيرات التاريخية في الاعتبار. وكم يجدر بنا أن ننتبه لمعنى الآية حول خصائص الوارثين المصطفين فهم نوعيات مختلفة ليست مرتبطة ولا متمظهرة بالنماذج التقليدية لرجال الدين، فمنهم الظالم لنفسه ومنهم المقتصد ومنهم السابق بالخيرات. فحتى الظالم لنفسه يورثه الله ويصطفيه ويعطيه من وحي الكتاب. إن هذا ضمان للاستمرارية في دائرة المتغيرات التاريخية.

وتوضح الآية بُعْداً آخر في هذا التوريث، ففي بداية الآية يفصل القرآن بين الكتاب والوحي: (والّذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحقّ مصدّقاً لما بين يديه إنّ الله بعباده لخبير بصير) فاطر: ٣١. فالقضية هنا هي وحي من الكتاب وانكشاف في قلب الوريث وعقله تجاه المعاني الكامنة في الكتاب والتي يجليها الله في كل عصر من خلال الوارث الذي يصطفيه، هكذا يحلّ القرآن مشكلة انقطاع النبوة. فالتوريث هنا، والقائم على وجود الله فعلياً في الحركة الكونية، هو الحلّ القرآني لقضية العلاقة بين القرآن ومتغيّرات العصر... هذه العلاقة التي تساءل عن مصيرها الدكتور «خليل أحمد خليل» في كتابه «جدلية القرآن» ص ٢٥:

«وفي مستوى آخر من التحليل لجدل الغيب والطبيعة والبشر ستواجهنا مسألة الصِّلة بين الله والنبي، ومسألة التواصل بين الله والبشر بعد النبي. فالله الذي (ليس كمثله شيء) هو مُطلَق خارج تاريخنا، خارج حدودنا الزمانية والمكانية، خارج ثباتنا وتغيرنا. والنبي الذي

هو بشر مثلنا، هو تاريخي، من تاريخنا المحدد زماناً - مكاناً، وداخل ثباتنا وتغيرنا. فكيف، والحال هذه، تتزمن الألوهة، تتناسب مع البشر، وتتنزل عليهم؟ هل إن هذا النسبي، هذا التنزيل، في الألوهية يجعلها غير مطلقة؟ أم إن كونها متصلة وحياً بالبشر لا يجعلها نسبية؟ مهما يكن الأمر فإن صلة الوتر بالشفع استغرقت تفكير المفكرين والفلاسفة، وجعلت مسألة صلة المطلق بالنسبي، صلة اللامتناهي بالمتناهي، صلة الغيب بالطبيعة والبشر من المسائل الداعية للتأمل والقول...» وتمضي من بعد ذلك تساؤلات الدكتور «خليل أحمد خليل».

يضع المفهوم القرآني في التوريث والاصطفاء – القائم على ضرورة التفاعل مع متغيرات العصر – يضع النزعة السلفية التقليدية – في كل الاتجاهات الإسلامية – موضعاً صعباً. فما من أحد منهم توقّف حتى الآن – قصداً أو بدون قصد – لدى هذه الآية في سورة فاطر. والذين توقّفوا لديها أكّدوا على التوريث الإلهي لبعض (الأولياء) ولكنهم تجاوزوا الظالمين لأنفسهم. إن هذه الآية تنسف الروح السَّلَفِيّة التقليدية نسفاً بشدّها (الوحي من الكتاب) إلى واقع المتغيرات، وهذا يعني نفي مفهوم (العهد الذهبي) و(ترسّم خطى السلف) والقياس إلى ما كانوا عليه.

يحمل القرآن في مبناه ومعناه (وحدة منهجية كاملة) أو هو بمعنى فلسفي (الوعي المعادل) للكونية كلّها، فعنصر استمراريته ليس فقط في نصوصه ولكن في فهم هذه النصوص ضمن (منهجيته) أي (المنهج القرآني)، والمطلوب منّا هو (اكتشاف) هذا المنهج عبر التفاعل العميق بالقرآن، تماماً كما نكتشف المنهج الكوني في الحركة الطبيعية، عبر التفاعل العميق بمختلف الظواهر الطبيعية وتحليلها في مكوناتها وعلاقاتها... في إطار الحركة الكونية يبحث الإنسان عن (الناظم العام) لجملة الظواهر صاعداً من التعدّد والتنوع المظهري إلى الوحدة... الوحدة المهيمنة على هذا التنوع والتعدد المظهري... كذلك البحث في منهجية القرآن ضمن سوره وآياته التي تبدو مجزّأة (أجزاء) ومتعددة (سور) ومتنوعة (آيات) وأحياناً تبدو مكرّرة.

فالقرآن بما يعطيه من (منهجية) عبر (التحليل) الدقيق لسوره وآياته في (وحدتها) وترابطها إنما يدلّنا على وعي إلهي محيط بكل أبعاد التجربة الكونية التي تتمركز حول الله وليس حول الإنسان. وفي إطار هذا الوعي المنهجي ينحسر دور الأرض كمركز للكون،

وينحسر دَوْر الإنسان في هذه الكونية ليحتلّ موقعه كجزء منها، وليس كهدفٍ أخير لها. فما من طائر يطير بجناحيه وما من دابة وما من كائنات نبصرها ولا نبصرها إلا أمم أمثالنا في كونية شاملة مركزها الله نفسه.

مثل هذا الوعي المنهجي تنتج عنه دلالات خطيرة جداً ليست أقلّ خطورة من علاقة الهدهد «بسليمان» في كامل قوة استخلافه: (فمكث غير بعيد فقال أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبأٍ بنبأٍ يقين) النمل: ٢٢.

كما يقضي هذا الوعي المنهجي على مفاهيم تقليدية عديدة موروثة، فإذا كان سليمان - في كامل قوة الاستخلاف - لم يحط علماً بوجود النمل في الوادي - إلى أن تكلّم النمل: (وحشر لسليمان جنوده من الجنّ والإنس والطّير فهم يوزعون. حتّى إذا أتوا على وادي النّمل قالت نملة يا أيّها النّمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنّكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون. فتبسّم ضاحكاً من قولها وقال ربّ أوزعني أن أشكر نعمتك الّتي أنعمت عليّ وعلى والديّ وأن أعمل صالحاً ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصّالحين) النمل: ١٧ - ١٩، فكيف يمكن أن تصمد نظرية (الأقطاب والأبدال) الذين يتناوبون السلطة الإلهية في الأرض؟!

إن الوعي المنهجي القرآني يهزّ بناءً فلسفيّاً كاملاً في تصوّرات البشرية التاريخية... أما أسلوب الوعي بهذه المنهجية فهو عصارة الجمع بين القراءتين... القراءة بالله والقراءة بالقلم... القراءة الغيبية والقراءة الموضعية، وهي قراءة كونيّة شاملة يحتملها المنهج القرآني بكل أبعادها.

عبر هذه المنهجية... الجمع بين القراءتين... ليس ثمة انقسام ما بين الغيب والطبيعة، وإنما كونية وقرآنية واحدة مركزها الله، أما افتراض الانفصام بين الغيب والطبيعة فما هو إلا ستر العقل بظلام الجهل. والكفر في مذاهب أهل اللغة هو في الأصل (ستر الشيء) وقد وصف الليل بالكافر لستره الأشياء.

إذن بالجمع بين القراءتين، وبالبحث عن الناظم المنهجي في سور الكتاب وآياته، نقترب من فهم (منهجية القرآن) التي هي الأصل في مفهوم (الشمولية) القرآني: قد أكّد الله على هذه الشمولية الرابطة بين الغيب والطبيعة حين خاطب «محمداً» بقوله: (وإنك لتلقّى القرآن من لدن حكيم عليم) النمل: ٦. هنا استخدم الله لنفسه (الحكيم) والحكمة

هي الإحاطة بالمعاني في تجريدها الكلّي و(العليم) والعلم هو النظر في الأمور ضمن تفاصيلها الجزئية. فالحكمة كلّية وقد جمع الله بينهما في وعي قرآني كامل نصِلُ إلى معانيه عبر الجمع بين الحكمة والعلم في حدودنا البشرية أي الجمع بين القراءتين. ثم يؤكّد الله على عمق المحتوى القرآني باستخدام عبارة من (لدن) واللدنية هي أوثق ارتباطاً بالمصدر في اللغة من العندية فلم يقل من (عند حكيم عليم). ويبلغ القرآن الدقة المتناهية في ترتيب حتى مواقع الكلمات حين يقدم صفة (الحكيم) الحاملة للمطلق على (العليم) الحاملة للموضعية.

الفرق بين أسلوبنا التحليلي المعاصر والأسلوب التفسيري:

لماذا خصنا الله في هذا العصر بالرؤية المنهجية للقرآن؟ ولماذا يختلف أسلوبنا (التحليلي) في التعامل مع القرآن عن الأسلوب (التفسيري) التقليدي؟ وبمعنى آخر لماذا نلجأ نحن إلى الوحدة الناظمة في وقت لجأوا فيه هم إلى التعامل مع الكثرة؟

الفارق هنا يكمن في اختلاف (أسلوب المعرفة)، فالفكر التحليلي قد بني حضارياً في عصرنا العلمي الراهن على معالجة الكثرة ارتداداً بها إلى الوحدة وربط الظواهر ضمن علاقاتها الجدليّة بإطارها الموضوعي. فالقرآن بالنسبة لنا ليس فرقاناً يتجمع (كميّاً) في قرآن واحد، وإنما هو فرقان يتجمع (كيفيّاً) في قرآن واحد تحكمه وحدة منهجية ناظمة... كمثال على ذلك مسألة تعدد الزوجات... فقد أوضحنا أن أي بحث في هذه المسألة لا يضع في اعتباره دلالة قصة «يوسف» مع «امرأة العزيز» (منع تواجد عنصرين أجنبيين - امرأة ورجل - ضمن سقف واحد) ودلالة (منع التبنّي)... لا يستطيع أن يدرك حقيقة مقدمة سورة النساء... لم يكن هدف السورة قطّ إباحة التعدد ولكنها لمعالجة مشكلة الأيتام مع رفض تبنّيهم من ناحية ورفض وجود كافلهم مع أمهم من ناحية أُخرى، مما يجعل التعدّد مشروطاً بالزواج فقط للعناية بالأيتام من الرحم.

هذا المعنى الدقيق غاب عن المفسرين التقليديين؟ والسؤال هنا لماذا غاب عنهم؟ هل لعجزهم اللغوي؟ لا، فقد كانوا فرسان الكلمة، ولكن غاب عنهم لأن (الأسلوب الفكري التفسيري نفسه) كان يتعامل مع القرآن ضمن أشكال الأجزاء والسور والآيات ولم يستطع أن ينفذ إلى المنهجية الناظمة حيث يرتبط نصٌّ في سياق سورة بنصوص تبدو ذات غايات مختلفة في سور أُخرى.

كانوا ضمن (حالة عقلية تاريخية) تتعامل بطبيعتها مع الأشياء في كثرتها وتعدّدها. هذا ما يسمّى بالعقلية الأنيمية في تطور الفكر البشري وهي عقلية تاريخية ذات خصائص فكرية محددة أهمها التعامل مع ظواهر الطبيعة كأن بها حياة خاصة (إحيائية) والتعامل معها في استقلاليتها الكيانية عن بعضها.

هذا التركيب العقلي الذي كان مسيطراً على كل الحضارات السابقة لا يستطيع أن ينفذ إلى الكون وموضوعاته بتحليلها في إطار وحدتها المنهجية الناظمة، لذلك بقيت العقلية تفسيرية مظهرية تنتشر في الكثرة دون القدرة على احتوائها بالتحليل. ولهذا السبب بالذات لم يتوقف المفسرون التقليديون لدى ما قام به الرسول من إعادة ترتيب لآيات القرآن خلافاً لأشكال التنزيل.

لم يستطع أحد أن يتبيّن أن إعادة ترتيب الكتاب والتي تمّتْ بأمر توقيفي من جبريل كان الغرض الأساسي منها هو تكريس شكل الوحدة المنهجية للكتاب. ونلاحظ هذا الأمر بوضوح في سورة «العلق» المكيّة... فقد نزلت هذه الآيات ضمن موضعين، بينهما فارق زماني، غير أن الرسول جمع ما بين مقدمة السورة (الآيات الخمس الأولى) ومؤخرتها إلى الآية (١٩) في ناظم واحد أو سورة واحدة. وحين بَحَثْنا في هذه السورة وجدنا أنّ متضمنات الآيات الخمس الأولى هي (جزء متّصل) بالمؤخرة المضافة لإعطاء الموضوع محتواه المنهجي، في (الجمع بين القراءتين)، وما يترتب عن عدم الجمع في الدنيا قبل الآخرة.

هذا هو الفارق في الأصل بين المعالجة التحليلية للقرآن انطلاقاً من وعي علمي ومعرفي معاصر، والمعالجة التفسيرية للقرآن انطلاقاً من وعي عقلي مركب على الإحيائية والكثرة المتمظهرة دون ناظم يجمعها.

إن تطبيق هذا الأسلوب الحضاري في فهم القرآن بالبحث في وحدته المنهجية عن أصله الناظم يضعنا في مرحلة متقدّمة جداً لفهم هذا الكتاب، ويمكننا من حل العديد من المعضلات الفكرية التي كانت مستعصية الحل في الماضي ضمن الأخذ بأفكار السّوَر المجزأة والآيات العديدة. فالقرآن كإدراك معادل للحركة الكونية يثير البحث فيه ما يثيره البحث في الكون ذاته عبوراً إلى المفهوم المنهجي عبر تعدد الظواهر. وهناك فارق يبقى علينا ذكره في هذا التشبيه هو أنه مع تركيزنا على ضرورة الانطلاق في البحث القرآني من

نضج فكري معين كما هو حال البحث في الظواهر الكونية نفسها، فإن البحث في القرآن ممهّد بأكثر مما هو البحث في الكون الطبيعي لأنّ القرآن يعطيك محتوى الوعي نفسه في وقت يغالب فيه الإنسان ظواهر الطبيعة ليستمدّ الوعي بها ولينفذ إلى حكمة علاقاتها.

كان لغياب الاتجاه نحو المنهجية في فهم القرآن وتفسيره.. أي الأخذ بتفسير الجزء من خلال الكل والنظر في الآيات المجزأة والتعامل معها بِرَدّها إلى جاذب كليّ عام، أثره في المواقف المتناقضة التي ظهرت ضمن مدارس الفكر الإسلامي، ليس فيما بينها فقط، ولكن داخلها أيضاً علماً باستخدامنا لتعريف (مدارس) على نحو مجازي.

فالأشعري يتناقض مع الأشعري والمعتزلي مع المعتزلي مع افتراضنا وحدة المصدر القرآني الذي يستمدّون منه، فأمّا أن يكون القرآن متناقضاً وهذا غير صحيح، وأمّا أن يكونوا هم قد وقعوا في أسْر الكثرة دون تبيّن الوحدة المنهجية في تكوينه العام، والأخير هو الصحيح. لذلك جاءت أقوالهم وآراؤهم حول القدرة الإلهية والعجز البشري ومقام العقل لتعكس اغترابهم عن هذه الوحدة.

إن هذه النقطة بالذات تحمل تمييزاً واضحاً بين القرآن في فكره الواحد والفكر الإسلامي في متناقضاته، بحيث لا يصبح الثاني ترجمة موضوعية للأوّل إضافة إلى ما أوردناه عن الفارق بين القرآن كمحتوى للوعي الكوني الشامل.

ومن هذه النقطة تتولّد نقطة هامة جداً في نقدنا للفكر الإسلامي، فنتيجة لغياب الاتجاه نحو المنهجية والاعتماد على النص في جزئيته وكثرته نجد أن كل المفكرين الإسلاميين يأخذون ببدايات قرآنية ثم يولّدون من خلال مناقشاتهم العقلية والفلسفية رؤاهم للأمور كأنما تقف كل آية في القرآن مستقلّة عن كلّية الكتاب الكيفية.

ولهذا السبب فحين يبدو التناقض قائماً في آيات الكثرة كالقول: (والله خلقكم وما تعملون) الصافات: ٩٦، والقول: (إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً) الإنسان: ٣، نجد أن الفكر الإسلامي - بدافع الإيمان فقط - سرعان ما يلجأ إلى التلفيق والتبرير والذرائع عبر التأويل أو عبر التوليد العقلي المرتبط بظاهر النصّ. ويعود الخلل في هذه الحالة إلى أنهم كانوا يولّدون مناهجهم الخاصة دون التبصّر بمنهجية القرآن ككتاب كوني لا يحتاج إلى توليد عقلي من خارجه. ومن هنا أصبح القرآن في معظم الدراسات نصوصاً استشهادية وليس منهجاً كامل التكوين والبناء. والأمر هنا يختلف في حال بعض الرواد

الصوفيين الذين عمدوا إلى بناء نظرة منهجية بشكليها الكشفي والاتحادي فدفعوا بالمنطق الأشعري إلى نتائجه النهائية.

غير أن طريقة الصوفية هي غير الطريقة التي ندرس به الأمر هنا، وإن أصابهم ما أصاب الأخرين من خلط في بعض النواحي بحكم المناخ الفكري العام، ولكنهم خلافاً لغيرهم فقد توخوا المنهج وغاصوا في استعصاءاته بروح تأملية إشراقية. ويجب أن نميز هنا بين الفلسفة الصوفية وبين أشكال التعبد الصوفي.

هذا يوضح لنا أن طريقة الرواد الأوائل من المفكرين الإسلاميين لم تكن منهجية قرآنية صرفة بل جاءت متلبّسة بأوضاعهم العقلية التقديرية الخاصة، فإذا تذكرنا أن الحركة الإسلامية قد استحوذت جغرافياً على حوض الحضارات العالمية القديمة نجد أن المفكرين الأوائل قد استمدّوا من هذه الحضارات مناهجها وأساليبها في التفكير المستمدّة من تجاربها الفلسفية وامتدّوا بها إلى القرآن لاكتشاف مدى التطابق أو التعارض، وهذا ما يوضح لنا كيف أن المفكرين الإسلاميين قد تعاملوا مع الفلسفة من مدخل ديني وبالذات الفلسفة اليونانية، وهذا التعامل يوضح لنا، كما ثبت، أنهم كانوا يعانون الافتقار إلى المنهج الذي يضعون في إطاره تصوراتهم، فبحثوا عن القرآن في خارجه.

وقد استطاعت الدراسات التحليلية والنقدية المعاصرة أن تردّ معظم الأفكار والفلسفات الإسلامية الأساسية إلى مصادرها غير القرآنية. ولا نعني بالضرورة أن المفكرين العرب والإسلاميين كانوا مجرد تراجمة سلبيين للفكر اليوناني أو الفارسي أو الإسكندراني أو اليهودي أو المسيحي كما قال بالأمر غيرنا ضمن انتماء معيّن، ولكننا رجوعاً لهذه المصادر ولتحليلاتها نكتشف أن القرآن لم يكن عملياً هو المصدر الوحيد في تركيب وتطور الفكر الإسلامي مما أضعف من التركيز على منهجية القرآن المتميزة.

وتقودنا هذه الملاحظة إلى ملاحظة أخرى أساسية من طبيعتها. فالقرآن لأنه نزل على بيئة عربية غير كتابية ذهبت طبقات المفسرين الأوائل إلى اعتماد الشروحات اليهودية والمسيحية فيما تراه دالاً على معاني بعض النصوص القرآنية، فوقعت في أسْر فكر وتصورات كانت تستخدم هذه الشروحات بطريقة ليست من أصل النهج القرآني، وقد عرف جزء من ذلك بالإسرائيليات. هذا القول يجب ألاّ يغيب عن وعينا نفي القرآن لكل الخرافات الأسطورية التي علقت بالفكر اليهودي والمسيحي. [راجع: معنى الاسترجاع

النقدي والتحليلي – المداخل التأسيسية – الكتاب الأول].

كذلك فقد أتت كل تلك الدراسات مشوبة بأجواء الحذر الديني وهذه نتيجة منطقية لمن غَيّب المنهج وتفرق في الكثرة. أسندوا ظهورهم إلى مسلّمات دينية ثم حاولوا الالتفاف حول متناقضاتها الظاهرية ولم يكونوا يلامسون في الحقيقة سوى السطح والأطراف فيما يخشون أعماقه خوفاً من الدفع بمنطقهم إلى نتائجه النهائية. وهكذا كان حال من أسند الفعل إلى الله أو أسند الفعل إلى الإنسان.

وكانِ المقصد في الحالة الثانية هو تبرير العدالة الإلهية في العقاب والحالة الأولى تبرير الوحدانية الصمدية، ويأتي التبرير تلفيقاً سطحيّاً، فالذين أسندوا الفعل إلى الله قيّدوا الإنسان إلى صخرة العجز ثم لجأوا للبحث عن مخرج أتى غير مرتبط في منطقيته بالنهج العام لتفكيرهم، وكذلك جاء الحال مع الذين نهجوا نهجاً آخر. ومع الذين نهجوا بين النهجين.

وهناك مشكلة اللغة العربية، فبالرغم من أن شروط الاجتهاد المتأخرة التي وضعها بعضُ علماء المسلمين تشمل ضرورة الإلمام باللغة العربية إلاّ أن الإلمام وحده وبالشكل القاموسي والتصريفي لا يعني إلماماً حقيقيّاً باللغة العربية ما لم تتضمن المعرفة القاموسية إحساساً صادقاً بأنطولوجية اللغة نفسها كلسان حيّ وليس كمفردات مركبة.

وقد أدرك بعض الأوّلين أهمية الأمر حين حاولوا الرجوع إلى الطريقة التي كان يستخدم بها العرب بعض الكلمات في مواضيع التشابه والخلاف كتعريف «أبي حنيفة» للخمر. غير أن ذلك الأسلوب كان استثنائياً، أما الأسلوب العام فقد اعتمد على الفصحى في رواجها دون تبصّر بأنطولوجيتها، وتأتي خطورة الأمر أن كل التفاسير القرآنية قد بدأت في مرحلة متأخّرة وبعد اندماج لغة الإسلام في بيئات حضارية مختلفة، وقد أدرك «ابن أبي طالب» نذر الأمر في مرحلة مبكرة باستدعائه «أبي الأسود الدؤلي» لوضع كتاب للناس في لغتهم.

غير أن معرفة اللغة وحدها لا تكفي في الفهم الدقيق لبعض خفايا الكتاب. فالقرآن ليس عربيّاً فقط باعتباره متنزّلاً بلغة العرب، ولكنه كبناء إلهي – ضمن هذه اللغة – استوعب مفردات اللغة نفسها ضمن استخدامات دقيقة للغاية قلّ أن فَطَنَ إليها أهلُ اللغة أنفسهم. من ذلك النموذج الذي سقناه حول استخدام القرآن لعبارة (مسّ) في غير معنى

(لمس) وهو استخدام غابت مميزاته عن المفسرين.

إن التحليل الدقيق للقرآن يتطلب (قاموساً قرآنيّاً) جديداً يعتمد في فكرته على تحديد معاني المفردات كما يحدّدها القرآن نفسه وكما يستخدمها. فهناك فارق دقيق بين شاعرية العرب اللغوية مع تفرّدها اللساني ودقة التوظيف القرآني لهذه اللغة. إن هذا القاموس — الذي سيكون شاغلي لفترة طويلة من الزمن — سيكشف عن استخدامات قرآنية للمفردات قل أن فكّر فيها العرب أنفسهم، وسيساعد في جلاء مفهوميات كثيرة ظلت مكنونة في القرآن. إنّ مكنونية القرآن التي لا تمسّها إلاّ نفوس طاهرة هي مما جعلها لنا الله من بعد النبوة. [راجع: التمييز بين التوظيف الإلهي للغة والتوظيف العربي — المداخل التأسيسية — الكتاب الأول].

المحتويات

الجزء الثاني

الفصل الأوّل

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الجزء الثالث

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع